نصر محمد عارف

- ولد بمحافظة سوهاج بصعيد مصر في ١٣ ذي القعدة ١٣٨٠هـ الموافق ٢٩ إبريل ١٩٦١م.

- تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م بمرتبة الشرف، وعين معيدًا بالكلية.

- تحصل على الماجستير سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م في نفس الكلية وعين مدرسًا مساعدًا بها.

- سجل لدرجة الدكتوراه في كلية الاقتصاد في ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م ويعد الآن لأطروحة حول «نظريات السياسة المقارنة: دراسة إبستمولوجية».

- يعتبر هذا الكتاب أول أعماله المنشورة وهو تطوير لرسالته التي تقدم بها لنيل درجة الماجستير من جامعة القاهرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

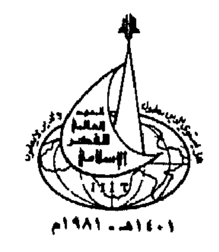
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ (هود: ٨٨)

صدق الله العظيم

نظريّات
التنمية السّياسيّة المعاصِرة
دِراسة نقديّة مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي

رقم الإيداع
٩٣/٤٥٤٤
الترقيم الدولى
٤-٠٠-٥٤٤٤-٧٧٧



المعهد العالمى للفكر الإسلامى
هيرندن ـ فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية

نظريات
التنمية السياسية المعاصرة

دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي

نصر محمد عارف



دار القارئ العربي

القاهرة - مصر الجديدة - أرض الجولف ١٤ ش عبد الله دراز
الدور الثالث ت : ٢٩٠٦٧١٥ فاكس : ٢٩٠٦٧١٧

الإهداء

إلى خليفة الله في أرضه

حامل أمانتـه...

المخلوق لعبادته...

إلى الإنسان

عساه أن يدرك ذاته وسر خلقته..

ويفهم دوره ومكنون رسالته...

فيعود إلى منهاج ربه وشرعته...

ليعمر أرضه... ويحقق خلافته

إلى أبي وأمي وأخوتي.. أحق الناس بحسن صحابتي.

إلى الصالحة زوجتي خير كنز في دنياي لآخرتي.

المحتويات

الفصل الثاني
الاستخلاف والتنمية السياسية:
المسلمات ــ المفاهيم ــ الغايات

الفصل الثالث
الوسائل بين نظريات التنمية السياسية
ومفهوم الاستخلاف

مقدمة الكتاب

إن من أهم أسس النسق المعرفي الإسلامي (إبستمولوجيا الإسلام) أن العلم لا يعرف الكلمة الأخيرة وأن البحث في ظواهر الإنسان والكون والوجود بحث دائم بدوام وجود عقل الإنسان وحركة الوجود، وذلك لأن عاصر العملية العلمية دائمًا في تغير وتجدد وتحول، فإذا نظرنا إلى الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية التي هي موضوع النظر والبحث نحد أنها تشهد تحولاً مضطردًا وتغيرًا دائمًا لأن من سنة الله في حلقه التغيير.

أما العقل البشري الذي يقوم بالتفكير والنظر والبحث والدراسة فهو أيضًا يشهد تغيرًا دائمًا، بل اختلافًا وتنوعًا بحيث لا يكون فيه تطابق كامل بين عقلين، وذلك لاختلاف التنشئة والتعليم، واختلاف الثقافة والعقائد، واختلاف البيئات، واختلاف الطباع والأفهام، وحتى اختلاف التكوين البيولوجي. أما وسائل البحث التي هي واسطة بين العقل الباحث وموضوع البحث فهي دائمًا في توسع وتقدم بصورة تقوى أو تضعف قدرات الإنسان المفكر، وتعكس بصدق أو تشوه موضوع البحث، لذلك فإن هناك دائمًا فوق كل ذي علم عليم.

والفكر الإنساني — كما يقول ابن خلدون — غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوحود كله. فالوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى، فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربًا من المدركات غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول والوحود أوسع نطاق من ذلك ﴿**والله من ورائهم محيط**﴾ (البروج: ٢٠)

ومن هناك فإن الحسم والحتم في الظواهر الاجتماعية غير وارد ولا يمكن تقبله عقلاً ومنطقًا، وإعمال العقل والفكر في جميع ظواهر الكون أمر ملازم لوجود الإنسان، لذلك فإن هذه الدراسة وإن كانت قد ركزت بصورة أساسية على الأسس والمفاهيم والغايات والمحددات العامة لنظريات التنمية السياسية، وهي الأبعاد الأكثر دوامًا ورسوخًا في هذه النظريات، والأقل قابلية للتغيير أو التعديل، لأنها إن شهدت تعديلاً أو تغييرًا كبيرًا فقدت هذه النظريات هويتها وماهية وجودها وأصبحت شيئًا آخر لابد أن يكون له اسم جديد على الرغم من كل ذلك، إلا أن هذه السنوات الأربع ما بين كتابة هذه الدراسة ونشرها شهد الواقع الفكري العالمي فيها تغييرات عدة من المؤكد أنها سوف تلقي بآثارها على أي عملية تحليل لظاهرة التنمية أو الظواهر ذات العلاقة بها نظريًا وعمليًا.

أولاً: بروز مفاهيم أخرى زاحمت مفهوم التنمية وشغلت حيزًا من أرضيته بل قد تكون بديلا له في أطروحات قادمة. من هذه المفاهيم مفهوم «المجتمع المدني» الذي أصبح يُسَوَّق له الآن على نطاق واسع وباستخدامات متعددة فأحيانًا يطلق في مقابل مؤسسات الدولة الرسمية، وأحيانًا أخرى يطلق في مقابل التوجهات الدينية فكرية كانت أو مؤسسية، وأحيانًا يطلق في مقابل النخب العسكرية، إلا أن أكثر استخداماته تنصرف إلى معاني معاكسة لمفاهيم الدين والعقائد، ومن ثم برز مفهوم الثقافة المدنية والدولة المدنية في مقابل الثقافة الدينية والدولة الدينية بصرف النظر عن طبيعة ومضمون الدين.

ومن هذه المفاهيم أيضًا مفهوم «التعددية» سواء السياسية أو الثقافية أوالعرقية، واعتبارها هدفًا وغاية للعملية السياسية أو محتوى لعملية التنمية السياسية، بل إن هذا المفهوم خصوصًا في معانيه العرقية والدينية قد شهد تطورًا عمليًا حيث أصبح مجالا لأعمال قرارات الأمم المتحدة، وموضوعًا لممارسة الشرعية الدولية، ولم يعد شأنًا خاصًا مرتبطًا بأعمال السيادة يحميه مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، فالتعامل الحالي مع مشكلة الأقليات يعيد إلى الأذهان تجربة أوربا مع الدولة العثمانية في مرحلة ما قبل سقوطها.

ثانيًا: بداية التَغَيُّر في مفهوم الدولة، تغيرًا يسير في اتجاهين متعاكسين حيث تتجه

الدول المتقدمة أو دول العالم الأول (الليبرالي) إلى الاندماج في كيانات أكبر ومن ثم تكامل السيادات وتوحدها وإنشاء كيانات تجميعية تعيد إلى الأذهان الدولة الامبراطورية التي شهدها التاريخ فيما قبل ظهور الدولة القومية الحديثة. وقد برز ذلك في تجربتي الوحدة الألمانية والوحدة الأوروبية.

وعلى النقيض من ذلك تتجه دول العالم النامي أو المتخلف أو العالمين الثاني (الاشتراكي) والثالث (دول القارات الثلاث) إلى حالة من تفكك الدولة إلى كيانات ذات طبيعة انشطارية قد تُوَلِّد مستقبلاً تفككات أخرى على أسس عرقية أو دينية أو تاريخية، فلم يقف الأمر عند تفكك الاتحاد السوفيتي، بل إن الوحدات السياسية التي كانت تكوِّنه أصبحت أيضًا قابلة للتفكك والانشطار، ونفس الأمر بالنسبة لما كان يعرف بيوغسلافيا، وكذلك مثال الصومال والعراق، وقد تتلوها أمثلة أخرى نشهد الآن إرهاصاتها.

ثالثًا: سقوط حتمية وصعود حتمية أخرى:

فإذا كان سقوط وتفكك «الاتحاد السوفيتي»، وسقوط النظم الاشتراكية في أوربا الشرقية ومعظم بلدان العالم الثالث قد أدى إلى إعادة النظر في مصداقية الحتمية التاريخية الماركسية القاضية بأن الشيوعية هي آخر مراحل التاريخ، وأن جميع النظم والمجتمعات سائرة على الخط الحماسي الذي وضعه ماركس، وأنها لابد أن تنتهي بالمرحلة الشيوعية بعد مرورها بالرأسمالية بوصفها الطور قبل الأخير، إذا كانت هذه الحتمية قد فقدت مصداقيتها واقعيًا، وأصبحت مجرد مقولة فلسفية أُدرجت في موضعها من تطور تاريخ الفكر الغربي، فإن هناك الآن محاولة لتصعيد حتمية جديدة تقف عند المرحلة ما قبل الشيوعية، وترى أن الرأسمالية الليبرالية آخر مراحل التاريخ، وأن جميع المجتمعات صائرة إليها لا محالة، وإذا كانت الحتمية السابقة قد قامت عليها دول ومؤسسات، فإن الحتمية الجديدة يقوم عليها الآن النظام العالمي الجديد وقيادته، فقد ترامن سقوط الاتحاد السوفيتي وخروجه من الساحة الدولية إراديًا، مع ظهور كتاب فرانسيس فوكوياما «**نهاية التاريخ والرجل الأخير**» الذي حمل صياغةً نظريةً لسياسة عملية، أو إن شئت فقل تبريرًا فكريًا لمقولات وسياسات القائمين على النظام العالمي الجديد الذي يسعى لجعل النسق السياسي والاقتصادي والثقافي السائد في

الولايات المتحدة وأوروبا سقفا للعالم عليه أن يسعى نحو الوصول إليه. وتلك ذاتها نفس المسلمات والأسس التي قامت عليها نظريات التنمية السياسية، ومن قبلها الأنثروبولوجيا والاستشراق حيث واحدية وخطية وتصاعدية الحركة التاريخية والتطور البشري بصورة تجعل من أوروبا والولايات المتحدة النموذج الأرقى ونقطة نهاية التاريخ البشري.

وإن كانت الحتمية السابقة قد برزت في ظل توازن دولي وحرب باردة ومن ثم كان مدخلها للتطبيق في أرض الواقع مدخلاً يقوم في معظمه على الإقناع الفكري، وخلق الطبقات المؤيدة والوسيلة الدعائية، فإن الحتمية الجديدة تفرض ذاتها من خلال وسائل أخرى تقوم على الإجبار المادي بصوره المختلفة سواء باستخدام الأمم المتحدة، والفصل السابع من ميثاقها، أو باستخدام صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، أو باستخدام مؤسسات حقوق الإنسان، أو باستخدام القوة المسلحة.. الخ. كذلك فإن مقدار الاستجابة لهذه الحتمية من قبل النخب الحاكمة والطبقات المحيطة بها في العالم الثالث أكثر من سابقتها لأسباب وظروف في حاجة إلى بحث وتفكير.

في ظل هذه التغيرات الفكرية والسياسية تبرز أهمية وخطورة السعي نحو الحفاظ على الذات، والمحافظة على الهوية، وطرح منظور فكري مغاير للمنظور السائد الآن، سعيًا نحو الحوار والإفادة المتبادلة لنفع البشرية وإخراجها من طور الحتميات الجبرية التي تُفرض في معظمها بقوة الأشياء لا بقوة الأفكار، وتفقد الإنسان حق اختيار مصيره وحياته بالطريقة التي يريد دون قهر أو إجبار. وهنا تبرز الحاجة إلى عملية متواصلة من الحوار المتعدد الأرضيات والمنطلقات للخروج بالبشرية من هذه النهايات الحتمية التي تزيدها تفككًا وتفسخًا لأنها تفتقد بُعدًا أساسيًا لم يزل هو العنصر الغائب في كل هذه الحتميات، وبسبب غيابه تحمل هذه الحتميات بذور فنائها، فتمر بدورات متوالية من الصعود والهبوط لكونها تقوم على جدلية منقوصة مبتورة تعتمد الإنسان والطبيعة فحسب، وتنعزل عن الغيب الخارج عن حدود الزمان والمكان، الذي يمكن أن يقدم ما لا يستطيع العقل المحدود بالزمان والمكان تقديمه، ومن ثم تكون العمليات الكونية علمية وعملية ناتجة عن جدلية ثلاثية محاورها الغيب والإنسان والطبيعة. وهنا تبرز ضرورة وخطورة **قضية إسلامية** المعرفة من خلال طرح

المنظور الإسلامي في مختلف العلوم الاجتماعية والطبيعية، بصورة تحقق مفهوم الاختيار الذي لابد أن يكون بين بدائل مختلفة تبعد الإنسان عن مفهوم الحتمية والجبر.

وختامًا أجد لازمًا عليَّ أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور علي أحمد عبد القادر الذي أشرف على هذه الرسالة وأعطى لي كامل حريتي في البحث والتفكير، كذلك أتقدم بخالص الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور رؤوف شلبي وكيل الأزهر الشريف والأستاذ الدكتور كمال المنوفي على مناقشتهما لهذه الرسالة والحكم عليها، والشكر الوفير لأستاذتي الدكتورة منى أبو الفضل فقد كانت وراء الموضوع قبل أن يتبلور والشكر والتقدير للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيسه الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني على رعايته وتبنيه لهذه الدراسة ونشرها.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

المؤلف

كوليدج بارك، ميرلاند

١٤١٣هـ — ١٩٩٢م

تَصْـدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن هذه الرسالة نموذج لعمل علمي رائد في مجاله، فالريادة تتحقق عندما يفسح العمل المجال لفكر جديد ولمنهج جديد يستطيع الباحثون أن يسلكوه. وهذا ما يتيحه هذا العمل.

ويكتسب الفكر الجديد والمنهج الجديد أهمية خاصة عندما يحمل هذا الفكر وهذا المنهج بذور الأصالة والفعالية. وهو ما يحققه مثل هذا العمل الريادي.

ثم.. تتسع دائرة الفكرة والمنهج وتزداد خطورة وحيوية إذا ما خرجت عن دائرة صاحبها وصارت تعبيرًا عن تيار أمة تجمع شتات الوعي والأمل والعزم وهي تسير في طريق الاستعادة والاستزادة والتثبت والانطلاق في مسار غابت عنه طويلاً.

وهذا هو معنى الفكرة والمنهج والمعنى الذي قام عليه هذا البحث الجديد في مجاله والذي يحمل معاني الإقدام والجسارة في المقام الذي جاء فيه.

ونزيد على ذلك ونحن نقدم لأهمية هذا العمل الريادي ونلفت النظر إلى خطورة الموضوع الذي عالجه صاحبه بتناول فكري ومنهجي رصين لنتبين كيف أن دائرة الفكرة والمنهج تخرج عن إطار صاحبها لتعبر عن (قضية أمة) تبحث عن سبيل التجدد والتجاوز والتدارك. التجدد في حيويتها، والتجاوز لواقع

التخلف، والتدارك لمهمة حضارية غابت عنها ردحًا من الزمن وحان لها أن تستعيدها وإلا لذهبت هي وآثارها أدراج الرياح فاندثرت كما اندثرت أمم من قبلها ولانتقلت عنها مهمة العمران والحضارة والخلافة لغيرها ـ وذلك مما يعلمنا إياه المنهج القرآني.

وهناك جوهر لموضوع «التنمية» الذي صار تخصصًا مميزًا في العلوم الاجتماعية الحديثة من جانب، والذي بات من جانب آخر يعبر عن منطلق فكري عصري كاد أن يدخل في عداد المنطلقات العقدية التي توجه مسار الأمم ونظمها الاجتماعية والسياسية الحاكمة، وهذا الجوهر ينصب على إحداث تغيير في البنية الاجتماعية في المجتمع من خلال إحداث تحول في البنية الاقتصادية تارة، وفي البنية الثقافية تارة أخرى، وفي كل الأحوال يكون الاهتمام بالتطوير السياسي مدخلاً ومؤشرًا إلى التحول الحضاري المنشود باعتبار أن السياسة تشرف على الصالح العام وتكون موجهًا مرشدًا له فتكون بالتالي بؤرة صلاح أو فساد... إذا صلحت أصلحت حولها الكثير وإذا فسدت صارت أداة لإشاعة الفساد وحالت دون أن تأخذ منافذ الصلاح في الأمة مجراها.

ومن هنا اصطنع الباحثون مصطلح «التنمية السياسية» تعبيرًا عن رافد خاص من مجرى عام، وإن صار الرافد بمثابة العالم المصغر الذي تدور في رحاه المباحث والنظريات التي تشتمل على الأبعاد والجوانب المختلفة لظاهرة التحول الاجتماعي والتبديل الثقافي موضع النظر والتي تبحث في وسائل التحقق لأهداف جماعة تنشد الانتقال من حال إلى حال. والمعتبر في هذا الانتقال التحول مما هو أدنى إلى ما هو أسمى، أو في لغة أهل المصطلح فالمراد بإنجاز العملية الإنمائية إنما يكون هو تحقيق النقلة الحضارية التي تتيح للأمة أن تندرج في عداد الأمم الفاعلة وألَّا تبقى مجرد أمة منفعلة.

والحديث عن المصطلحات يفتح بابًا كان يظن البعض أنه من الأجدر له أن يظل موصدًا، ولكنه لا من طبيعة الفكر والمنهج الذي جاء به هذا العمل، ولا من طبيعة المادة موضع النظر أن تترك الأبواب هكذا، بل إن إعادة النظر في

المسلمات بدءًا برؤوسها وانتقالاً لفروعها وأطرافها يكون من خصائص النظر والعقل والمنهج الذي يؤصل له هذا العمل.

وعليه، فإن الناظر إلى مصطلح «التنمية السياسية» يجد أنه من المصطلحات التي شاعت في أوساط أهل البحث والتخصص لتعبر في الأساس عن فكر منقول ومناهج تجري محاولات تدجينها وتكييفها من وسط حضاري أنبتها إلى وسط حضاري مغاير تجري فيه محاولات الاستنبات، وبالتالي فالمصطلح مثله مثل العلم الذي حمله جاء إلى أوساط الناطقين بالعربية ـ مصطلحًا وعلمًا منقولاً، فنجمت عنه الإشكاليات وترتبت عليه مباحث وآثار طالما ارتبطت بعملية النقل الفكري والثقافي عندما يقع بين ثقافتين تزاوج أو تقابل. وفي مقدمة هذه الإشكاليات يأتي التمييز بين القوالب والمضامين. ويأخذ هذا النقل مسلكين: مسلك النقل اللفظي ومسلك النقل المعنوي، الأول ينصب على تحديد الأسماء والتعريف بالمسميات المقابلة، والثاني ينطوي على التعبير عن فحوى الإسم والتفصيل في جملة الرمز فيما له من دلالات فكرية ومعنوية واعتقادية. والنقل ينطوي على «الترجمة» في الحالة الأولى، ويستدعي قدرًا من التفسير أي المعايشة والامتزاج في الحالة الثانية. والترجمة تتفاوت لدى أهلها ما بين الترجمة الحرفية للفظ، وترجمة تحمل في طياتها الأبعاد المعنوية لمدلول اللفظ المنقول إلى اللغة الأخرى، في حين تأتي ترجمة الفكرة لتتجاوز مسألة التذوق اللفظي إلى مجال المعايشة لأبعاد الفكرة ومدلولاتها الحسية والمعنوية استعدادًا لتمثلها وهضمها في جهاز فعاليات الحضارة المقابلة.. الحضارة المتلقية، حضارة التدجين والتلقي بعيدًا عن حضارة الابتكار والإشعاع.

وهنالك يكمن الفارق بين النقل والترجمة الذي يتم في ميدان الطبيعيات والعلوم العضوية وبين تلك التي تتم في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن دواعي الاقتران والتفاعل مع الأبعاد المعنوية والفكرية والحسية هي من طبيعة موضوع يتناول الظاهرة الإنسانية والاجتماعية حيث لا يقتصر الأمر على تحديد الدلالات اللفظية للمصطلح والوقوف عندها ـ على ألا تكون هناك مشاحة في

الاصطلاح - وأنه لا يُهم كثيرًا ونحن نبحث في موضوع يخص تقليم النبات الطبيعي ونقله من تربة إلى تربة على سبيل المثال أن يدخل هذا البحث في إطار بحث «تنمية النبات» أو «إنمائه» أو «تطويره» أو «تهذيبه».

ففي كل حال يمكن الاتفاق على خصائص كل من الظاهرة والخطوات والإجراءات التي تقتضيها هذه العملية دون الإحالة على أبعاد ضمنية وأخرى غير منظورة وغيرها قيمية ودونها وصفية مجردة وهكذا فلا نشكو ركاكة اللفظ، أو وهنه، أو غموضه، أو تشويهه بل ينصرف النظر إلى تحديد الخطوات العملية المؤدية إلى تحقيق الغرض من التعامل مع الظاهرة العضوية موضع النظر أصلاً - وهي نقل ظاهرة النبات المعني من تربة إلى تربة - وتحديد شروط النمو ومقتضياته من مناخ وغذاء وعناية وغيرها ليتسنى المرام.

والمشكل يبرز عندما نأتي لنقل المصطلحات والأطر المرجعية العلمية والتخصصية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية فإنه باستمرار يفترض على أهل التخصص عند النقل في هذا المجال الرجوع إلى الأصل والمقايسة عليه، فعندما نرجع إلى الموضوع الأم هنا وهو موضوع «التنمية» نجد أنفسنا إزاء مترادفات لمصطلح الأصل في اللغات التي ترجع إلى أصول مشتركة والتي يتم النقل عنها ونحن إزاء النظر في موضوع العلوم الاجتماعية كعلوم حديثة. نجد المصطلح الأصلي يتداول في الكتابات الإنجليزية هو Development فيكون لفظيًا قابلاً لأن ينقل ويستعمل في الدراسات العربية المناظرة إما في مصطلح «النمو» أو «الإنماء» أو «التنمية» أو «التطور» أو «التطوير» - وهذا الأخير هو الأقرب في المعنى الذي يفيد النقلة النوعية.

ومما يزيد الأمر تعقيدًا أن المصطلح في منبته الأصلي يدور في رحى حقل معرفي من النظائر والأشباه بحيث أنه يأتي مكتمل الإيحاءات في ظلها وهنا أيضًا تزداد مشكلات الترجمة في الوسط المتلقي: فالإيحاءات التي تحملها التنمية ترتبط بمسار النقلة النوعية المراد تحقيقها لدى الأمة صاحبة المسار، فتجد مصطلحات «الحداثة» و«التحديث» و«العصرنة» في محاولة لنقل فكرة الـ Modernization وفكرة الـ Modernity وحيث أن النموذج التاريخي الذي

تستنبط منه معالم الحداثة والعصر يوجد في النظم التي نشأت في الغرب فنجد مرادفًا آخر أكثر تعبيرًا عن فحوى النقلة النوعية المراد تحقيقها من خلال التغيير والتبديل الذي تنطوي عليه فكرة التنمية ألا وهو «التغريب» أو Westernization. وقد ارتبط اللقاء بين الغرب والشرق بوجه عام، والغرب المسيحي والشرق الإسلامي بوجه خاص في العصر الحديث كما هو معروف باقتران الغرب بأنماط القوة والتمكن واقتران العالم الإسلامي بمعاني الجمود والتدهور، حيث صار الغرب عنوانًا للتمدن والحضارة في نفس الوقت الذي أخذت قوته تقترن بصور من البغي والاغتصاب والعدوان حركت في أمم الشرق روح المقاومة والرغبة في إثبات الذات والهُوية وكسر حكر الهيمنة الغربية عليها ـ عندها أخذت محاولات المعاصرة والارتقاء تستبطن النموذج الغربي باختلاف أنماطه وإن لم تكن تصرح به.

وهكذا انتشرت مصطلحات التنمية والتحديث لتُكَوِّن متن علم قام في الغرب ينظر في أحوال أمم الشرق جملة، على نسق الاستشراق وإن كان قد استحدث لها تعبيرًا مغايرًا في صياغة العالم الثالث ليسقط عليها خريطة واقع استراتيجي ودولي معاصر تحددت معالمه في سياق صراع عقائدي بين «العالم الأول» ـ عالم الليبرالية حجر زاويته الفرد الحر والسوق الحر والنظام السياسي الذي يعبر عن حرية الفرد ومعاملاته المالية والاجتماعية في مقابل «العالم الثاني» عالم الكتلة الاشتراكية وحجر زاويته الجماعية وقيم التخطيط والتحكم الذي تمارسه الدولة باسم الجماعة في توجيه الحياة العامة وتحديد مصالح الجماعة.

وكان من طبيعة الحال لأمم العالم الثالث وهي تشق طريقها إلى العصر وتبحث في مصادر القوة والتمكن هي الأخرى أن تأخذ بالعلوم الحديثة وأن تجد المدارس والمناهج التي نشأت في الغرب طريقها إلى مدرّجات العلم والتعليم فيها، والعلم سلاح ماض للتطوير والتنمية والتحديث والتحضر حسبما شاهدته من حال الأمم التي سبقتها وما عاينته من افتقارها هي، وفاتها في ذلك أن هناك تفاوتًا بين علم وعلم، وأنه ليس مدار العلوم كله واحدًا، وأن التعامل مع واقع

الظواهر المادية شيء ومع واقع الظواهر الإنسانية شيء آخر، كما أن التعامل مع كليات الظاهرة شيء وتناول جزئياتها شيء آخر. ومع ذلك فقد كان من الطبيعي أن تستأثر بعض العلوم بجاذبية خاصة من بين علوم أخرى بدون تمييز، وهكذا جاءت العلوم التي تدرس ظواهر التغيير الاجتماعي ومسارات التقدم والرقي لتحتل موقعًا خاصًا في المقررات الجامعية الحديثة وحظت بثقة خاصة في ضوء مصدرها فالعلوم التي تبحث في التحول والرقي والتي تأتي من طرف من حقق مثل هذا التغيير والرقي في حاله هو لا بد لها أن تحمل في طياتها أسس الدواء لداء أنهك مَنْ عجز عن الارتقاء ـ أو هكذا تصور أن يكون حالها.

واكتسب العلم بذلك هيبة خاصة ولم يكن ذلك بغريب على أمة طالما بجلت العلم والعلماء كأمة محمد ﷺ بعد أن جاءها الهدى، وفي غفلة أو تغافل تم تجريد العلم هنا من جميع ملابساته الفكرية والسياسية والعقائدية والحضارية وجرد من الأهواء والأطماع والأحقاد التي صاحبت النهضة الحديثة في محضنها لدى حملة ميراث جبروت روما القديمة وحمية عصبيات أوروبا الوسيطة، وبدلاً من ذلك اقترن العلم بالبصيرة والحكمة والدراية والأهلية العقلية والمعنوية وظُنَّ أنه هو الكفيل بإحداث التحول والتبديل المنشود في المناخ الثقافي والمعرفي، ذلك التحول الذي يدعم عمليات النهوض العمراني المنشود لدى من تخلّف عن الركب الحضاري المعاصر.

وحيث أن العلم في مجال الإنسانيات والاجتماعيات هو في الواقع اسم على غير مسمى، فقد حُمِّل أيضًا أبعادًا يقينية هو بعيد عنها، وصارت نظرياته وفرضياته ونتائجه وتوجيهاته ينظر إليها نظرة التمجيد والتبجيل وصار غاية ما يطمح إليه صاحب التخصص المقلد/ المتلقي أن يحيط بما جاءت به هذه النظريات وأن ينشط في فهمها وأن يبذل جهده في تطبيقها وأن يروج لها حيثما أتيح له، حيث صار التمكن من هذه المعارف الجديدة يعد هو في حد ذاته علامة على «التنمية» و«المقدرة» و«العصرنة» و«الحذاقة» وأصبحت تلك العلوم مقياسًا للأهلية والكفاءة انتهت بها لأن تكون غاية في ذاتها.

وبينما صار هذا مذهب التنمية السياسية كعلم معاصر وكمنهج للمعاصرة،

إذا بالتنمية كعقيدة سياسية تروج لها أجهزة الدولة الحديثة تشق طريقها في المجتمع وذلك دون أن يكون لها العائد والمردود المنشود، فإن عمر هذا المذهب في تاريخ الأمم التي أخذت به لا يتجاوز المائتي والخمسين عامًا الأخيرة حين اتخذته النخب الحاكمة في خلال القرن التاسع عشر شعارًا لها وتحول إلى عقيدة سياسية ومحرك لنظم بأكملها في عقود القرن الحالي. ومع ذلك فإن الناظر لا يجد إلا بعض مظاهر الحداثة والعصرنة تتمثل في تطوير وفي استحداث أجهزة السلطة وأدواتها المادية في الدولة الحديثة وقلما وصل الأمر إلى تمكين للأمة بين الأمم، وإنما على العكس فقد ارتبط مسلك التحديث بظاهرتين: في الميدان الخارجي كان تعميقًا للتبعية ودعمًا لسياسات الاحتواء، وفي الميدان الداخلي كان زيادة في مقدار التحكم والتمكن للدولة إزاء المجتمع. وهكذا اتسعت رقعة التحكم من قبل الدولة الحديثة في المجتمع وانكمشت قنوات الحركة والحريات في هذه المجتمعات على نحو لم تعرفه هذه الأمم في تاريخها قط، فجاءت آثار التنمية على الأمة آثارًا وخيمة، وما زادتها إلا تبعية فوق تبعية. فوضح أن الشق والاختلاف كبيران بين منطوق هذا العلم والواقع المعاش، وأن الهوة سحيقة بين النخب المتعلمة تعليمًا يدفعها في مسار لا يوصل إلى البناء الحضاري، وأن المنطلقات والاتجاهات والمفاهيم التي تحرك الجماعة ما لها من قرار مع أن الجماعة ينبغي أن تكون المقصد الأول والأخير للتنمية سواء من أصحاب النظريات والعلوم أو من أصحاب السلطة وولاة الأمر والمتصرفين في مقاليد الأمور.

إذن فالأمر يقتضي إعادة نظر وتناولاً جديدًا من خلال سلسلة من المراجعات النقدية المتعمقة لكثير من المسلّمات لمعرفة الثغرات والانحرافات التي عمقت الهوة بين المقدمات والنتائج وذلك حتى يتمكن العقل المسلم المعاصر من التخلص من التناقضات المحدثة التي أتى بها العقل المستلب المعاصر من بين المعقولات والمقولات المستوردة من العلم الحديث، وبين الواقع المشهود والتجربة المعاشة المتردّية.

- ٢ -

ويحضرني في هذا المقام ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية[١] وهو يُؤصل في المجال المعرفي قياسًا على المجال الأخلاقي، ناهجًا نهجًا متأثرًا بالمنظور الحضاري الإسلامي حيث العلم والمعرفة لا ينفصلان عن القيم والأخلاق، كما أن المعاملات والقواعد التي تحكمها لا تنفك عن العقائد بل هي قوامها، فيأتي منهج النظر الإسلامي منهجًا شاملاً كليًا يلم بأبعاد الظاهرة موضع النظر دون أن يغفل جوهر الظاهرة، ويذكر ابن تيمية إجمالاً لما تناوله تفصيلاً في مقام آخر فيقول: إن الحسنات والعبادات ثلاثة: عقلي وهو ما يشترك فيه العقلاء مؤمنهم وكافرهم. ومِليٌّ: يختص به أهل الملل.. وشرعي: وهو ما اختص به شرع الإسلام مثلاً - وأن الثلاثة واجبة باعتبار أن الثلاثة مشروعة، وباعتبار يختص بالقدر المميز.. ثم ينتقل ليقيس على ذلك التقسيم الثلاثي العلوم والأقوال ليصنفها كذلك إلى عقلي ومِليٍّ وشرعي، فيحدد من خلال ذلك التصنيف للعلم مواضع الإطلاق والعموم في العلوم التي يمكن أن تتناقلها الأمم دون حرج أو إخلال بهويتها كتلك التي يمكن أن تشكل رصيدًا حضاريًا مشتركًا ويوضح الفرق بين النسبية والخصوصية فيوجه النظر إلى قاعدة معرفية وفكرية تتيح قدرًا معلومًا من التمايز والتنوع بين جماعة وأخرى، حيث أن التنوع من سنن الله في خلقه ولها ما لها من حكمة ونفع، تمامًا كما أن الوحدة من تلك السنن. وما بين الإطلاق والنسبية، والعموم والتخصيص في تحديد قاعدة العلوم وتصنيف محاورها ودوائرها، توجد أيضاً المساحات المتداخلة والمتشابكة التي لا هي بالعقليات المحضة ولا بالمليات كلية، والتي يمكن أن تتمثل في الشرعيات من حيث ما تجمعه من وحدة الأصول وتعدد وتنوع الفروع.

وهنا نجد المرونة والإحاطة والدقة والشمول ووضوح الرؤية ونفاذها في المجال المعرفي الذي يستمده صاحبه من تمثله للإطار المرجعي الإسلامي وإلمامه بمقدمات وأوليات البيئة الاجتماعية الحضارية الإسلامية الذي يتسع للتعامل مع الظواهر الاجتماعية والإنسانية والظاهرة الحضارية والعمرانية بكل ما

---

(١) انظر الفتاوي (٧ - ٢٠) وما بعدها.

تتسم به من تعقد وتعدد في أبعادها وعمقها، فإشكالية العلوم الاجتماعية المعاصرة التي تدور نظريات التنمية والتحديث والتطوير والارتقاء في رحاها أنها علوم انبثقت عن مفهوم مختزل ومبتسر للمعرفة العلمية وأخذت تعمم أحكامها في المجالات الإنسانية والاجتماعية من واقع التجربة الحسية المحدودة. فجاء تعميمًا مشوبًا بالتحكم والقسر فضلاً عن أن الطفرة التي جاءت في تلك الفصيلة من العلوم العصرية إنما جاءت في أجواء بيئة اجتماعية حضارية كان قد تم فيها تهميش النقليات فضلاً عن تضخيم وتشويه العقليات وتم هذا وذلك في إطار نسق معرفي قوامه الثنائيات والاستقطاب والتناقض والاصطراع فكان من طبيعة الأمور أن تنظر إلى العقليات والنقليات على أنها تناقضت واصطرعت حتى استبعد طرف وساد الآخر في منطق الغلبة الذي اعتمد التجاوز والهيمنة، فلم تكن السعة والتوفيق والتقابل والتكامل من خصائص مثل هذا النسق المعرفي الذي نبت في التربة الوضعية وقام عليه ما اصطلح على تعريفه بالمنهج العلمي الحديث. فجاءت تلك الأرضية المعرفية تتسم بالجمود وضيق الأفق فضلاً عن القصور، وجاءت تحمل معها معالم التجزئة والاختزال، والتقليص والتضخيم، والإفراط والتفريط، وكلها من الأمور التي كان لا بد أن تنعكس على نظريات تبحث في ظواهر العمران الاجتماعي البشري.

وأول ما ارتدت عليه الانعكاسات السلبية للأرضية المعرفية المغلوطة ـ وهي المعرفة الوضعية ـ كان في مجال الخلط بين العلوم التقنية والتطبيقية وقياس العلوم الاجتماعية والإنسانية عليها وفي ذلك انتهاج للمنطق القياسي في غير موضعه، فتم خلط العلوم ثم اشتد النقاش بعد ذلك حول التمايز بينها، وكذا الحال عندما جرى قياس عمليات التغيير الاجتماعي والتبديل الثقافي للأمم على اختلاف بيئاتها الاجتماعية الحضارية على النموذج التاريخي لغرب أوروبا وساد ذات المنطق العلمي: منطق الاستقطاب والاصطراع والتجزئة والتعميم والاختزال والتقليص والتضخيم لبسط منظومة فكرية حضارية تبنتها قلة استخلصتها من جوف تجربة محدودة نسبية لتصبح من خلالها منطق علوم عصر وأخذت تسعى لأن تفرض تلك المنظومة على أنماط المعيشة في المجتمعات الأخرى وتتحكم في مساراتها.

وتجيء هذه الرسالة القيمة لتخص بالنظر بعض العواقب والآثار الناجمة عن تمثل تلك الأرضية المعرفية الوضعية ولتبرز موقع الإطار المرجعي الفلسفي لها إضافة إلى إطارها التاريخي، كمعيار أساسي يجب الاحتكام إليه عند التعامل مع جزئيات هذه المعرفة التي تمثلها نظريات التنمية على اختلافها وإن كان الباحث قد وقف في إشاراته في هذا المجال عند عموم و كليات النظر في تلك النظريات دون أن يخص واحدة منها دون الأخرى بالتناول المتعمق للاستدلال التفصيلي والبرهنة المباشرة وربما كان ذلك مما يقتضيه المقام في هذه المرحلة من مراحل المراجعات النقدية التقويمية لحقل بأكمله.

والذي يهمنا في هذا المقام من تعليقنا على فكرة ومنهج هذا العمل هو المنحى والمنابع التي تُستقى منها تلك المراجعة النقدية التقويمية وهو ذات المنبع والمنحى الذي استقى منه في الماضي علماؤنا العاملون والأئمة المجتهدون المجددون، الأمر الذي يجعل في تراثهم من الزخم والوفرة المغنية التي تمد جهود طلاب العلم والاجتهاد والتجديد في كل عصر ومصر، وتؤهلهم لبناء صرح فكري ومعرفي بديل يكون أكثر استيعابًا لمتطلبات العصر الأمر الذي يهيىء لعلوم أكثر اتساقًا مع دواعيها ومتطلباتها المعرفية والاجتماعية فتكون أكثر تجلية للفهم وأقرب واقعية من العلوم السائدة وأكثر نفعًا لواقع الاجتماع العمراني والبشري الذي تتناوله. وحسبنا هنا ما أوردناه عند تصنيف العلوم ومنطق القياس الذي أتى به ابن تيمية لتأتي على دلالته المباشرة في هذا الموضع، وهي دلالة ذات شقين ـ شق معرفي وشق عملي. والأول يفيدنا في فهم طبيعة وموضع نظريات التنمية والتحديث المعاصرة التي تأتي ضمن فصيلة العلوم التي تبحث في شروط وعلل نهضة العمران البشري في حيز الزمان والمكان ـ الأمر الذي يجعلها تنطوي على أبعاد عقلية وملية وشرعية وإن جاز لها في جملة مقولاتها أن تقع في دائرة العلوم الملية ـ وهي تنتمي بذلك إلى ما يمكن أن نطلق عليه في لغة العصر «دائرة العلوم الاجتماعية ـ الحضارية» ـ أي إلى الـ (Socio- Cultural Sciences)، وضمن هذه الدائرة يمكن أن نفصل في أبعاد شرعية لا ينبغي إغفالها وإلا لانفصمت عن قاعدة مشروعيتها الاجتماعية الأخلاقية، ولضعفت إذن فاعليتها، كما يمكن أن تميز ضمن الدائرة الأم إلى

أبعاد عقلية جاز فيها قدر من الإطلاق والتعميم للالتقاء تجارب حضارية ملية أخرى تتيح فرص تعميق التبادل والتلاقح العمراني والثقافي بين الأمم وتحقق الأهداف القرآنية في التعارف بين الشعوب.

أما بالنسبة للشق العملي فإن تصويب موضع العلم ومداره وإعادة تصنيفه وتأصيله على نحو يستوعب أبعاده الكلية ويتيح فهم طبيعته من شأنه أن يجعلنا أقرب إلى فهم الظاهرة التنموية في واقعها المعاصر، ويبرز لنا مواضع التناقض في التجربة النهضوية في أقطارنا العربية الإسلامية لتتضح مصادر القصور في التصور الأصلي لها وليس في التطبيق فقط فنتلافى الإسفاف في تفسير الفجوة بين مقولات حلوة وعواقب مُرَّة. وبدلاً من الاستمرار بالأزمة وتكريس الفصام بين الأمة ومصادرها وتعميق مظاهر الاستلاب وعواقبه نعود إلى سجل الأمة وتاريخها وتراثها لمعرفة قواعدنا ومنهجنا في إدراك منهجية المليات والشرعيات تلك المنهجية التي تأخذ بتعدد وتنوع المسالك والوسائل في ضوء علاقتها بتمايز الغايات والمقاصد والوجهة التي تقوم للعقليات موقعها في إطار هذه المدركات، فلا تهدر القاعدة الأخلاقية لانطلاق الأمة ولا تستغرق في تكديس الآليات وتضيع في الشكليات فتظل الأمة لاهثة عاملة ناصبة ـ أو كالمُنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى ـ ولإعطاء مزيد من التفصيل حول المنظور الحضاري الذي قامت عليه هذه الدراسة في قراءة النظريات الحديثة في التنمية والتطوير السياسي باعتبارهما مضمون المشروع التغريبي المعاصر. نود أن ننبه إلى أسئلة أخرى تطرحها هذه الدراسة فيما يخص العلم كأداة لتحصيل المعرفة، والمعرفة كمكون أساسي للحركة، وما بين المعرفة والحركة والإطار التاريخي والاجتماعي الذي تلتئم فيه المعرفة والحركة لتحدث آثارها في العمران البشري والفعل الحضاري.

والأسئلة التي تطرح من طبيعتها أن تدخل في معطيات التأمل النظري ومفهومات الفكر الناقد المتفقه تدخل كلها في إعادة تكوين العقل المسلم المعاصر، على النحو الذي يعيد له وظيفته الأساسية كعنصر أساس وطرف أصيل في عمليات المخاض الحضاري التي تعرض لها النهضة المعاصرة للأمة.

كما أن هذه الأسئلة التي تطرحها الدراسة تثار في مجال موضوعي ومحدد، لا في مجال تنظير وتجريد مطلق، والمجال الذي ترد فيه الأسئلة يدور حول إعادة النظر في جملة من المفاهيم والقيم المتداولة في ساحة الفكر المعاصر والتي تُصَنّع وتُبَلور وتُؤصَل في بوتقة العلوم الحديثة وفي ساحات التلقي والتلقين وإن كانت مداخل التلقي والتلقين تتوارى وراء قناعات وأقنعة من المناهج الموضوعية والحجج العلمية.

إن مما لا شك فيه أن علوم الإنماء الحضاري والعمراني التي يؤصل لها في نظريات التنمية والتحديث وفي أروقة الفكر الاجتماعي المعاصر ومحافل البحث العلمي الحديث: هي علوم نشأت وتبلورت على أيدي حفنة من العلماء والمفكرين الذين نضجوا في حيز تاريخي محدد ما بين غرب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وهي إذ تصنع وتتداول في هذا الوسط النخبوي تتجاوز آثارها هذا الوسط تمامًا، كما يتجاوز مداها عالم الأفكار لتصب في عالم الأحداث والأفعال ولتنتقل عبر التأثير في المدركات نحو إعادة تشكيل مجريات الواقع أو دفعه نحو اتجاهات دون أخرى وفقًا لصياغة المصالح والمواقف والتدافع.

وإن كان هذا من شأن محصلة المعرفة والفكر الذي تتعامل فيه جملة العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، فإن هذا الإطار في تصنيع الفكر الاجتماعي المعاصر يتجسد في تلك الفصيلة من العلوم والنظريات التي تتركز مقاصدها في التأثير في عمليات تحقيق التغيير الاجتماعي ودفع عجلة التحضر والتقدم في المجتمعات المعنية باعتبار أن ذلك من طبيعة الأشياء وجزء من منطق الحتمية والتاريخية ومقولات التقدم والارتقاء المدعاة، ليس ذلك فحسب ولكنه أيضًا يعتبر من الوجوبيات التاريخية أي من منطق ومنطلق مستوجبات التحقق التاريخي للمجتمعات البشرية، وهنا تتداخل الحجج، وينقلب العلم عقيدة، وتمتطي العقيدة العلم مدخلاً وواسطة لبسط نفوذها، وعندها تصبح «التنمية السياسية والتحديث» علمًا لنخب اجتماعية تبحث عن سند علمي أو شرعي ودعم لتبرير سلطتها في المجتمعات الانتقالية، وتكون دعامة لتبرير شرعية نظم

سياسية بأكملها بغض النظر عن طبيعة أو منشأ أو سبل تكوين تلك النظم وحقيقتها وأهليتها للحكم والقيام على مصالح الجماعة، وبذلك تتلاشى الحدود الفاصلة أو تلك التي يظن أنها حدود فاصلة بين العلوم التي تقدم في محافل البحث العلمي والسياسات التي تروج في ميدان الحياة العامة والعمل السياسي وعندها تلتبس الأمور والرؤى فلا نعلم ما إذا كنا إزاء عمليات نهضة علمية أم غزو عقائدي؟!

إن الوعي النقدي والمنهجي هو الفيصل في تجلية الملتبسات وفي وضع حد لعمليات التداخل والتشويه التي تغشى العقول والمدركات.. ومحك اختبار العمليات الفكرية والتعليمية الناجعة معًا. ومناط نضج هذه العمليات تطوير المناخ والأدوات التي تمهد لإيجاد مثل هذا الوعي النقدي والمنهجي في أبناء الأمة والذي يتجلى أول ما يتجلى في مخاض نفسي يسبق المخاض الفكري الذي يتولد عنه ويستمر ويتصاعد تحت وطأة التوترات التي يحدثها هذا المخاض النفسي الذي يستشعره كل طالب مسلم يتلقى العلوم الحديثة عن معلميها ليس بعقول متفتحة تصبو للمزيد فقط ولكن بقلوب مبصرة واعية يدفعها حسها الحضاري لتدرك ما فوق المدركات المادية والعقلانيات المجردة ولتفقه واقعها المتأزم، كما يدفعها ذلك الحس الحضاري للتعرف على مداخل التعامل القادر المتمكن لتجاوز واقع الأزمة وتحقيق الدفع الحضاري لاستعادة موقع الأمة المسلمة ـ أمة الشهادة والخيرية والوسطية في خارطة العمران البشري والحضور التاريخي وهو المقصود بموقع الشهود الحضاري.

وهنا تأتي هذه الدراسة القيمة لتقدم أنموذجًا متميزًا لما تستوجبه عمليات نشأة الوعي النقدي وتشكل الوعي المنهجي لدى الأمة ليؤدي كل منهما دوره في دفع عمليات التحول الحضاري للأمة. وإطلاق طاقات الاجتهاد والإبداع والتوليد الفكري والمنهجي فيها. إن الاستعداد النفسي مع المخاض الفكري يشكلان الحالة العقلية المطلوبة لبروز أفكار الاجتهاد والإبداع الحية التي تتولد عنها اتجاهات التجديد والبعث والإحياء في الأمة وتبدأ آثارها في الظهور.

وهذه هي مقدمات وشروط عمليات الارتقاء والإنماء الحقيقية.

وبعد أن نوهنا بفكرة ومنهج هذا العمل ونبهنا إلى أهمية الموضوع الذي تناوله، نود أن نشير بوجه خاص إلى جملة من الأسباب المباشرة التي تضاعف من أهمية هذا البحث بالنسبة لجيل الباحثين الجادين وعلماء المستقبل.

أولاً: أنه من خلال تمثل هذا البحث لمنهجية موضوعية قوامها عمليات النقد والتقويم حاول الباحث أن يقدم قراءة نقدية شاملة لمحور حضاري من محاور البنية الثقافية والسياسية والعقدية المعاصرة ـ التي تتمثل في منظومة الفكر التنموي الحديث. وإنه لمن معالم الأصالة في هذه المحاولة أنها نجحت في اقتحام عقدتين: عقدة المنطلق، وعقدة المحور من موضع النظرة النقدية والانطلاق البديل.

ثانيًا: لا يخفى على القارىء أننا إذا نظرنا إلى المنطلق الفكري الذي قامت على أساسه القراءة النقدية للفكرة التنموية الحديثة وجدنا الجديد الهام في هذه الدراسة في بعدين أساسيين: الأول في إسلامية المنطلق. والثاني في خصائص تلك الإسلامية. ولا شك أن إسلامية المنطلق الفكري تُميِّز هذا النقد والتقويم عن نماذج أخرى من الفكر النقدي الذي لا تخلو منه ساحة الفكر التنموي عامة. وإنه من أول ما ترتب على هذا التمايز في المنطلق الشمول والجذرية، وهاتان الصفتان من شأنهما أن تجعلا القراءة الإسلامية لأية قضية من قضايا العصر والمعاصرة قراءة تتميز عن القراءات النقدية الأخرى التي تدور في فلك مسلمات المنظومة الفكرية الكلية التي تهيمن بحكم الغلبة والشيوع على الفكر العالمي ومن ثم فلا يسع القراءات النقدية المغايرة لقراءة إسلامية المنطلق إلا أن تكون قراءات جزئية من حيث الشكل، وغالبًا ما تكون أحادية المضمون تحمل في طياتها قسمات من الصورة المعكوسة للمنظومة السائدة وتنطوي على ردود أفعال. أما تمايز المنطلق الإسلامي في القراءة المقابلة فمرجعه إلى تمايز مصادر هذه القراءة مع ملاحظة تفاوت قدرات الباحثين في التعامل مع تلك المصادر وتفاوت الاتجاهات. هذا بالنسبة لإسلامية المنطلق.

أما بالنسبة لخصائص هذا التناول الجديد في نقد طرف من التجربة

الحضارية المعاصرة فكرًا وموضوعًا فيكمن في تبني العقلانية الموضوعيّة والأسلوب التحليلي وسلاسة المنطق المنفتح والمتعدد المنافذ في تفنيد فكرة الحداثة والتنمية. فلا شك أن تبرم العقل المسلم المعاصر شائع من تجربة الحداثة والتنمية التي عاشتها المجتمعات العربية والشرقية المختلفة في محيط البيئة الاجتماعية الحضارية والعمق التأريخي والاستراتيجي الإسلامي، بيد أن الطابع الذي أخذه هذا التبرم والأسلوب الذي تمثله ارتكن إلى الانفعال والعاطفة وقلما أقبل العقل المسلم المعاصر على النظرة المتعمقة الجامعة أو على التحليل الواعي المدقق، فهو عقل كادت أن تشل وظائفه وتقضي على شعلته العلل والمهلكات التي تضافرت عليه من كل جانب: جانب التراث بعد أن تجمدت أوعية التلقي والتوليد للعلم والمعرفة في نظام التعليم الأصلي أو «التقليدي»، وجانب التعليم الحديث الذي أخذ يقولب العقول ويعيد صياغتها بعيدًا عن مقومات الهوية والمسلمات العقدية والمعرفية والوجودية للأمة على النحو الذي اختزل فعالياتها الكامنة وأودى بها في مسارات الاستلاب والتغريب، ولعل هذا البحث وأمثاله والجهود التي يبذلها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والباحثون الجادون والتجارب الناجمة عن ذلك الاستلاب والتغريب ذاته تبشر بأن الله قد أذن أن يبعث في الأمة كوامن انطلاقة فكرية أصيلة تدعم الانفعالات النفسية والعاطفية والعقدية التي تعيشها واقعًا. والمنطلق الفكري الذي قامت عليه القراءة النقدية لمشروع في جوهره ينطوي على التغريب الحضاري ينقلنا إلى الشطر الثاني من هذا العمل الرائد.

ثالثًا: إنه إضافة إلى اتخاذ إسلامية العلم والمعرفة قاعدة للانطلاق الفكري في النقد والتقويم نجد أن الدراسة انصبت على تفنيد ونقد وتمحيص نظريات التنمية والحداثة التي كادت أن تنتمي إلى عالم المسلمات المحظور الاقتراب منها بنقد أو تجريح، والمقولات العلمية ـ التي لا تجترىء الأقلام على تفنيدها عقلاً أو منطقًا أو تحليلها وإرجاعها إلى أصولها والفرضيات التي انطوت عليها، والبواعث التي مثلتها، أو الغايات والوسائل التي احتكمت إليها ووالتها.

لقد جاءت هذه الدراسة لتبين أن الفكر التنموي الذي انبعث من

المشروع الحضاري الغربي الذي بلور في سياق تاريخي وقدم قسرًا أو إفتناناً وفتنة كفكرة كلية اعتبرت محك أهلية وفعالية وشرعية النظم الحديثة في البلاد النامية عندما التقى مع روافد حضارية مغايرة ثبت فشله وإن كانت هيمنة المشروع الحضاري الغربي على العقول والنفوس قد بلغت مداها، حتى أنه بعد أن أثبتت التجربة التاريخية في ديار المسلمين وغيرها فشل التغريب الحضاري في أن يؤتي ثماره على نحو ما جاء به في محضنه التاريخي عاد أولئك المفتونون بالمنظور التنموي التغريبي ليبحثوا عن الغيب في غير موضعه ويغوصوا في دجى من الضياع والاستلاب طاعنين في أصول ومصادر الانتماء الحضاري للأمة وداعين للمزيد من التذويب للهوية والتنكر الحضاري حاملين لواء فناء الذات في الوجود الآخر بدعوى الرغبة في البقاء وأن البقاء للأقوى والفناء للذات الحضارية للأمة في الوجود الآخر.

فجاءت هذه الدراسة واعية هادفة غيورة ـ لتبين مواضع الداء وتكشف عن مسالك الدواء لإنقاذ النفوس من المزيد من السقوط والاستلاب، والعقول من مزيد من الغياب، كما جاءت لتبين خصائص الفكر ـ أي فكر ـ وأوليات عمليات التنظير على أنها مثلها مثل الفعل الحضاري الذي هي شق منه إنما تكون عمليات تخضع لملابسات الزمان والمكان وأنها ترتبط بسياق من المقاصد والغايات ولا تنفك عن جملة من البواعث والدافعيات ـ كما أنها تعكس وتنعكس على جملة من الخيارات المطلوبة لصاحبها والوسائل المتاحة له، وهذه وتلك جميعًا يعبر عنها في الفكر الحديث بالمؤثرات التي تقع في دائرة «اجتماعية المعرفة وتاريخيتها» من جانب، وفي دائرة أخرى تتشابك وتشترك معها وهي ما يمكن أن يطلق عليه بُعد «تديّن المعرفة» أي تمثل المعرفة لجملة من القيم والولاءات التي تعبر عنها حينًا، أو تمثيل المعرفة وارتباطها بخصوصية المصالح العقدية والمعنوية والمادية أحيانًا أخرى وهو ما يرمز إليه «بالإسقاط الأيديولوجي للمعرفة».

وكانت الحاجة ماسة لاستخلاص هذه المعاني والاستدلال عليها في سياق علمي مقبول بعيدًا عن الانفعالات العاطفية أو الأهواء المغرضة، وهذا هو

مدخل ومحصلة هذا الجهد المشكور الذي أقدم عليه الباحث في هذه الدراسة والذي أضاف به بعدًا جذريًا في التناول والنظر عندما وقف عند عموم الظاهرة التنموية بنظرياتها المعنية ومحصلتها المتفاوتة ـ لا ليعيد النظر في قصور المدركات وضعف الوسائل المحققة لها في أقطارنا العربية والإسلامية ولكن ليبين طبيعة المنطلقات والغايات والأهداف التي تتمحور حولها وليقيم العلاقة بين هذه وتلك وبين الوسائل والمدركات ليضعها في موضعها الصحيح كمنظومة معرفية وسلوكية وثقافية وحضارية ارتبطت ارتباطًا عضويًا منطقًا وسياسة ومنطلقًا ومقصدًا بتاريخ وتاريخية المشروع الحضاري الغربي كمشروع وجب التمييز فيه بين خصوصياته الحيوية وبين إيحاءاته وإسقاطاته العالمية التي جاءت في ثنايا موازين القوى والمصالح الاستراتيجية التي ليس من شأنها ولا من بين مقاصدها الفعلية الالتقاء مع مقاصد أمة تحمل هوية مغايرة، فجاءت العاقبة عجزًا وقصورًا وفشلاً لأن تلك الأمة أريد لها قسرًا أو جهلاً وتجهيلاً أن تحمل عنوانًا غير عنوانها رغم أنها تملك سائر مقومات النهضة والبناء لو أنها استعادت الثقة بالذات، وكشفت عن معالم المنظومة القيمية والحركية المتسعة التي يمكن لها أن تستمدها وتستنبطها من مصادرها الأصيلة. وجاءت الدراسة لتقدم لمعالم تلك المنظومة النهضوية ليس فقط كبديل للمشروع التغريبي القائم ولكن كمنظومة تحمل في طياتها بذورًا للنقد البناء ولمداخل تقويم وترشيد المشروع الحضاري الغربي نفسه بعد أن أخذت ترتد آثاره السيئة على أصحابه في عقر داره، ومن هنا أفضت النظرة الناقدة ـ الراشدة والمستنيرة برصيد من التراث المعرفي ومن الخبرات الحضارية المغايرة ـ بمنظور علمي من شأنه دعم اتجاهين أو سمتين لا غنى عنهما ونحن إزاء رصد التيارات الفكرية المعاصرة: اتجاه يؤكد موضع التشخص ويبرز أبعاد الخصوصية الحضارية التي هي ضد شروط تحقيق الذات والانطلاق لأي أمة من الأمم، واتجاه آخر يؤكد موضع قابليات التمثل والتعميم ويبرز المساحات المشاعة التي تشترك فيها الأمم ليس فقط بحكم عالمية العصر (كمحصلة إيجابية لعصر التكنولوجيا) ولكن من منطلق التوحيد عقيدة ووجهة قاصدة وحدة الخالق في ألوهيته وربوبيته وصفاته ووحدة الخلق في العبودية له جل شأنه ووحدة المنشأ والمآل ومريدة ساعية لوحدة الإنسان ورشاده على

اختلاف مشاربه وشرائعه وألسنته وألوانه.

ويجدر بنا أن نذكر أن الاتجاهين يصعب التوفيق بينهما في المنظور التنموي التغريبي السائد بحكم طبيعة التمحور الذاتي والتاريخي للمشروع الحضاري الغربي في صورته المعاصرة وبحكم الطبيعة الصراعية التي يقوم عليها والتي تمثلت في العديد من المشروعات الفرعية له كالمشروع الاستعماري والامبريالي والعنصري والطبقي وهي كلها مشروعات تلقي بظلال الشك على إمكانية التوفيق بين ثنائيات يظن فيها خصائص التناقض والاستقطاب. هذا في حين يأتي المشروع الحضاري الذي تستأنس فيه اجتهادات العقل البشري بتوجيهات الوحي وهدى الشرائع السماوية مشروعًا قابلًا لاستيعاب الاختلاف والتنوع في سياق يمكن له أن يبرز ويغذي معالم الوحدة ومواضع الألفة والاتساق في حركة الإنسان وفي مسار تاريخه الحضاري كحركة كلية تشترك في وحدة الوجهة والمآل.

وهكذا يأتي المنظور الحضاري الإسلامي ليستنفر طاقات الاجتهاد والإبداع لدى العقل المسلم المعاصر، وليستوعب كل جهد بنّاء يقدمه العقل المعاصر بقطع النظر عن منبته طالما أدرك هذا العقل حقيقة قصور الفكر السائد وجنوح المشروع الحضاري المهيمن وطالما التزم منهج التقويم والتصحيح.

رابعًا: يمكن إدراج هذه الدراسة النقدية التقويمية لأصول الخطاب التنموي السياسي المعاصر في عداد نشأة وبلورة الخطاب العربي الإسلامي المعاصر كنمط فكري جديد.. وينطوي هذا الخطاب على شقين:

شق يتفاعل مع معطيات الواقع الإسلامي من خلال تفاعلاته مع مصادر الهوية والثقافة الإسلامية من جانب وضغوط الهيمنة الغربية من جانب آخر، وشق ينصب على تفنيد وتمحيص القاعدة الفكرية التي يقوم عليها المشروع الغربي، وفي كل الحالات يعمل هذا الخطاب على جبهتين متكاملتين: جبهة التنقيب والتفنيد وجبهة التأسيس والتعمير. وكل منها وجوه من عمليات التسديد والتمهيد والبناء وهي عمليات تنطوي على النفي والإقرار ـ النفي لإزاحة المعوقات وتجاوز العقبات، والإقرار لتثبيت قواعد البناء والتشييد..

ويسوقنا هذا في الواقع إلى جوهر التحدي لعملية «إسلامية المعرفة» وهي التسمية الحديثة لظاهرة قديمة قدم محاولات التجديد والتأصيل التي عرفتها ساحة الفكر الحضاري الإسلامي منذ أن ولد المشروع الحضاري الإسلامي في مسار التاريخ الإنساني ليكون إطارًا للشهود الحضاري من قبل الأمة الوسط: الداعية إلى الخير والمعروف الناهية عن المنكر والمؤمنة بالله. ولا غرابة أن يكون مشروعًا ينصب على جوهر الإحياء الحضاري وينطوي على المعاصرة أيًا كانت المسميات التي يندرج تحتها مثل هذا المشروع محط الأولوية والنظر في أي انبعاث لشعلة العقل المسلم المعاصر.

- ٤ -

وفي خاتمة هذا التقديم، وبعد أن أشرت إلى الجديد في فكرة ومنهاجية هذه الدراسة وأهمية ما أقدمت عليه وقدمت له في مجالها أود أن أعرف بصاحب هذه الرسالة لأقدمه إلى جمهور القراء كأسوة ونموذج لطالب العلم المريد المجد الذي بذل من نفسه وعقله وقلبه في التحصيل على ما حصل والاستفادة والإفادة مما ناله من زاد من الدراسات المكثفة ـ والمشحونة التي عايشها هو وزملاء له وأخوة وأخوات عرفتهم في أثناء الأعوام القليلة التي قمت فيها بتدريس مادة النظم السياسية العربية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالجامعة الأم جامعة القاهرة. وقد كانت هذه المحاضرات تمتد لتتجاوز الساعات المقررة لها وتنشط فيها المداولات وتتحول إلى ندوة للتفاعل الفكري بين الطالب والأستاذ وبين الطلبة أنفسهم، وفيها ولدت كثير من الأفكار الجديدة وفيها اختمرت وتبلورت انتقادات كثيرة وجهت لواقع التكوين الفكري المعاصر، ولمسالك تكويننا نحن كأصحاب تراث تليد وحملة لأمانة غالية غبنا عنها وعن تبعاتها، ففي تلك الأثناء كان نصر محمد عارف وزملاء وزميلات له يعيشون في حياتهم الفكرية وذواتهم الواعية فترة مخاض عسيرة اجتازوا منها وخلالها إلى آفاق جديدة في الوعي والمدركات وتولدت عنها القناعات والعزائم بألا يقف مدى هذا الوعي النقدي عند الشك والتساؤل والتباكي على السلبيات وتعديد الأزمات بل يمتد إلى أوجه التشييد والبناء وإلى الجد في إرساء الدعائم لعمارة حضارية جديدة قوامها

منطلقات الحضارة الحديثة الغائبة التي قامت يومًا على أصول معرفية جامعة عمادها الوحي النازل من السماء لتأمين صلاح وفلاح البشر، فأتت النظرة الجديدة لواقع تاريخي معاش لتلتقي مع نظرة متمعنة في منطلقات وجودية وغاية مدركة، لتترجم ذلك في أنماط جديدة من الفكر وصياغات مبتكرة للعلم والمعرفة المعاصرة تبدأ في أوساط محدودة بحدود استيعابها في «أطر إسلامية المعرفة» ودوائر الأمة وتنمو بإذن الله مع مزيد من الجهد والإخلاص والبذل والأداء لترسل بأصدائها إلى آفاق عالمية جديدة يكون فيها إعلاء لكلمة الله وتدعيم للحق وقيم العدل والمعروف ودعم لمعاني التكريم التي شرف الله بها الإنسان ـ إنسان كل زمان ومكان ـ تمثل جوهر مهمته في خلافة الله في الأرض والتزام منهج الهدى والرشاد في إقامة نظم الاجتماع ونظم الحكم التي تؤمن المناخ الصالح للعمارة والفلاح في ظل نموذج حضاري يكرس معاني الخير والخيرية والفضل والفضيلة ولا يفرط بأي منها كما هو واقع الحال.

هذه ـ إذن ـ هي الخلفية التي شهدت مولد المنظور الاجتماعي الحضاري الجديد ليتجاوز المنظورات السائدة على اختلافها: القومي والعنصري والإقليمي وغيرها من منظورات مادية مجحفة محورها الأنانية المتضخمة والتمحور الذاتي والتاريخي. وهكذا برز المنظور الحضاري الإسلامي الذي تقدم هذه الدراسة حلقة أصيلة ولبنة مباركة في لبنات بنائه وحلقات مساره وهو لا شك منظور فتي يحمل خير التباشير إذ أخذت روافده تتجمع بريادة المعهد العالمي للفكر الإسلامي من مشارق الأرض ومغاربها لتشق طريقها في مسارات وينابيع يانعة هنا وهناك.. وهي لا شك بداية طريق طويل مبارك إن شاء الله يدعو إلى الجد والاجتهاد ومزيد من البذل والعمل الدؤوب المخلص ومزيد من الفكر والابتكار والاجتهاد حيث لا تنال المطالب الكبرى بالتمني ولكن بالكد والبذل والجهد مع حسن الرجاء وإخلاص النية والوجهة لله تعالى.

ولا أخفي اعتزازي بباكورة تلك الأعمال والجهود المتمثلة بهذه الرسالة الغنية المباركة رسالة نصر محمد عارف وأتمنى له ولأمثاله من أبناء هذه الأمة وجندها مزيدًا من التوفيق والسداد والقبول إن شاء الله.

ولا يسعني أخيرًا إلا أن أشيد بالخطة الحكيمة التي اختطها معهدنا المعهد العالمي للفكر الإسلامي باحتضان العناصر الفكرية الناشئة من خلال عنايته بسلسلة الرسائل الجامعية ليمهد بذلك الطريق إلى بروز قيادات فكرية شابة وأعمال علمية ناضجة سوف تشكل تراكماتها إن شاء الله صرح الانطلاق الحضاري لهذه الأمة.

وفق الله المخلصين لما فيه خير هذه الأمة وازدهارها واستئناف دورها وشهودها الحضاري. إنه سميع مجيب.

د. منى عبد المنعم أبو الفضل
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن، فيرجينيا
ذو القعدة ١٤١٢هـ / يونيه ١٩٩٢م

المقـدّمة

انقضت ثلاثة عقود من «التنمية»، ولا زالت الدول ـ التي أصطلح على تسميتها «بالنامية» أو «المتخلفة» ـ تعاني من نفس الأزمات السياسية للمجتمع المتخلف، ولم تحقّق تقـدمًا ملحـوظًا في معـظم المجـالات السيـاسيـة والاقتصادية، بل إنها تراجعت في كثير من هذه النواحي إلى مستويات من الممارسة والأداء والفعالية أدنى مما كانت عليه، فلا تزال نظمها السياسية تسلّطية أو عسكرية أو وراثية، لا تعمل في معظمها على تحقيق الديمقراطية أو المشاركة السياسية، ولا ترعى حقوق المواطنين وحرّياتهم. ولا زالت نظمها الاقتصادية تابعة للدول الأوروبية المتقدمة، تقوم على الاستيراد والاقتراض، وتحاول تقليد نمط التصنيع الأوروبي على حساب الزراعة، مما أدى إلى نوع آخر من التبعية، تَمَثّل في الاعتماد على استيراد الغذاء، مما أسهم في تفاقم الأزمات الاقتصادية المتتالية، وانتشار المجاعات في بعضها وانخفاض مستوى المعيشة للغالبية العظمى من المواطنين في البعض الآخر.

وهنا تثور عدة تساؤلات أهمها: لماذا فشلت أو تعرقلت هذه المحاولات على الرغم من أن بعضها قد بدأ بصورة جادة؟ ولماذا لم تخرج هذه المجتمعات من ركودها وتحقق أية فعالية في أي اتجاه؟ وكيف يمكن تحقيق قدر من الفعالية أو الإنجاز في هذه المجتمعات؟ وما هي علاقة نظريات التنمية السياسيـة ونماذجها بهذا الإخفاق في الواقع التطبيقي؟ هل يعود الإخفاق إلى عدم الفهم

الجيّد لنظريات التنمية السياسية أو عدم النقل الكامل للنماذج الأوروبية؟ أم يعود إلى عدم صلاحية كل من النظريات والنماذج على الرغم من صحتها في بيئتها الأوروبية؟ وكيف السبيل إلى مخرج من هذه الأزمات؟ هل هناك طرق أخرى؟ وما هي؟ وما أهم مميزاتها التي تجعلها أكثر قدرة وفعالية على تحريك هذه المجتمعات صوب أهدافها؟ وهل يعد مفهوم التنمية السياسية وما تفرّع عنه من رؤى ونظريات هو الإطار الملائم للخروج بهذه الدول من حالة الجمود والركود إلى الفعالية والإنجاز؟ وهل هناك إمكانية لأن تسلك هذه الدول طرقًا أخرى غير طريق التطور الأوروبي؟ وما هي هذه الطرق؟.

وقد أدى إخفاق تجارب التنمية السياسية في الدول غير الأوروبية وعدم تحقيقها لأهدافها التي اختطّتها لأنفسها، وعدم قدرتها على تجاوز وضع التخلف، والوصول إلى نماذج شبيهة بالدول الأوروبية، إلى ظاهرتين سادتا معظم الدول غير الأوروبية على مستوى الفكر والحركة العلمية: ـ

١ ـ اتباع المسالك الانتهازية (البراغماتية) في الحركة السياسية. وسيادة النظرة القصيرة والتخطيط ذو الأجل القصير جداً. حيث لوحظ أن معظم الدول المنعوتة بالتخلّف اتبعت استراتيجيات للتنمية متناقضة متنافرة في فترة وجيزة، فانتقلت معظم هذه الدول من النماذج القائمة على التخطيط المركزي (الاشتراكية) إلى نماذج الاقتصاد الحر أو الانفتاحي (الليبرالية)، ولم تحقق نجاحًا في هذه أو تلك. بالإضافة إلى علاج الأزمات بأسلوب المسكّنات المؤقتة، أو التخلص من أزمة عن طريق تفجير أزمة أخرى، بل أزمات أخرى. . . وهكذا.

٢ ـ ظهور اتجاه فكري يسعى لتلافي قصور النظريات السائدة في التنمية السياسية، ويحاول تقديم بديل لها أكثر تناسبًا مع واقع المجتمعات غير الأوروبية. وقد أطلق على هذا الاتجاه «مدرسة التبعية». غير أن هذا الاتجاه لم يحاول طرح النظريات الأوروبية جانبًا، ثم يقدم بدائل لها، تتجاوز أوجه قصورها المتأصلة فيها. وإنما انطلق من نفس مسلّماتها وآمن بنفس غاياتها،

وحاول المخالفة في الوسائل والمسالك، ومن ثم لم يستطع تجاوز أزمة هذه النظريات أو أزمة الواقع السياسي في الدول غير الأوروبية.

هـــدف الدراســـة

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة فهم وتحليل الأسباب التي أدت إلى إخفاق النظريات والنماذج الأوروبية في التنمية السياسية، وفشلها في تحقيق أهدافها وغاياتها في المجتمعات غير الأوروبية ومن ثم تحليلها.. وذلك من خلال فهم البنية النظرية لهذه النظريات، ومعرفة مدى صحتها واتساقها المنطقي، واستقامتها مع طبيعة المجتمعات البشرية ومعطياتها، ثم معرفة مدى صلاحيتها لمعالجة أوضاع الدول غير الأوروبية معالجة تفضي إلى بعث الحيوية والفعالية فيها، وتخرجها من الركود والجمود إلى الإنجاز والفعالية والعمارة، وذلك في ضوء ما يقدمه الإسلام ـ كشريعة سماوية للبشر جميعًا ـ من بدائل في هذا الخصوص. وبذلك يمكن القول إن هدف هذه الدراسة ينحصر في الآتي: ـ

١ ـ عرض المقولات الرئيسة لنظريات التنمية السياسية، سواء مصادرها أو مسلماتها أو مفاهيمها أو غاياتها أو وسائلها عرضًا موجزًا، يركز على كلياتها ومقاصدها.

٢ ـ نقد هذه المقولات وتقييمها في ضوء مدى صلاحيتها للدول غير الأوروبية، خصوصًا بعد أن شهد معظمها تطبيقًا بدرجة أو بأخرى لهذه المقولات.

٣ ـ محاولة الكشف عن نظرية إسلامية نابعة من الأصول المنزلة تضع إطارًا للحركة السياسية يحقق مفهوم الاستخلاف واستعمار الأرض.

أهميــة الدراســة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من طبيعة موضوعها والظاهرة التي تعالجها،

ومنهج تناولها. حيث تعد ظاهرة التنمية السياسية من أهم الظواهر التي تواجه المجتمعات غير الأوروبية، بل إن تحقيق التنمية السياسية قد مثّل هدفًا سعت وما زالت تسعى إليه جميع الدول غير الأوروبية، ولم تستطع حتى الآن الوصول إلى قدر كبير منه.

كذلك فإن حقل التنمية السياسية ـ كحقل حديث نسبيًا في علم السياسة ـ يمثل جوهر الظاهرة السياسية، حيث أصبحت تلتقي عنده معظم فروع علم السياسة، بل والعلوم الاجتماعية الأخرى، على أساس أنه يمثل جوهر الوظيفة السياسية للدولة المعاصرة، كما أنه يعدّ نقطة التقاء معظم العلوم الاجتماعية؛ لأنه يركز على لب الحركة البشرية وغاياتها وبه تتعلق معظم مجالاتها وتوجهاتها.

ولذلك فإن لهذه الدراسة أهميتين: ـ

١ ـ **الأهمية العلمية**: ترجع أهمية هذه الدراسة من الناحية العلمية إلى كونها تحاول نقد واحد من أهم الموضوعات التي يركّز عليها علم السياسة المعاصرة وتقييمه. إن لم يكن أهمها، وذلك من خلال مناقشة القضايا التي أصبحت في عداد المسلّمات أو البديهيات، حيث تركز اهتمام «معظم الباحثين منذ أواسط الستينات على نقد استراتيجيات التنمية، ولم يتعرض أحد منهم لنقد مفهوم النمو المتضمن لحكم قيمي إيجابي»[(١)]؛ ومن ثم فإن محاولة نقد نظريات التنمية السياسية في مسلماتها ومفاهيمها وغاياتها نقدًا أمينًا ـ يتحرى الدقة في التناول والأمانة في العرض والاستقامة في الفهم ـ مستندًا إلى مغيار أصيل دائم ومجرد يعود إلى مصدر مستقل عن العقل البشري المؤطر بالزمان والمكان والقصور الذاتي. إن محاولة مثل هذه ـ إن كتب الله لها التوفيق ـ سوف تكون خطوة في سبيل الوصول إلى إسلاميّة هذا الجانب من المعرفة أي الوصول إلى صياغة إسلامية للعلوم الاجتماعية تتسق مع الأصول الإسلامية وتتلاءم مع

---

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهّل» في: **ندوة التنمية المستقلة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ١٦.

الواقع الاجتماعي لمعظم الدول غير الأوروبية التي تمثل الأمة الإسلامية جوهرها وأغلبيتها وذلك من أجل تحريك هذه المجتمعات ودفعها للخروج من حالة الركود إلى النهضة والفعالية وتحقيق الاستخلاف واستعمار الأرض.

٢ ـ الأهمية العملية: إن محاولة نقد نظريات التنمية السياسية المعاصرة لا تنطلق من رغبة التكديس العلمي للدراسات أو الرغبة في التميز غير المبرر، أو المخالفة وإنما تسعى جاهدة للوصول إلى مفهوم العلم النافع المؤدي للعمل الصالح، ومن ثم فإن أهمية هذه الدراسة سوف تتوقف على ما تقدمه من بدائل ترشد الحركة في الواقع العملي وصولاً إلى صورة أفضل للمارسة السياسية تتفق مع ما أراده الله سبحانه وتعالى لعباده من حياة طيبة تقوم على التحرر من عبادة العباد والتخلص منها بعبادة الله وحده وتحقق لهم الكفاية والكرامة والعدل.

فـروض الدراســة

تفرض طبيعة هذه الدراسة وكونها دراسة نظرية، نقدية، ومقارنة عدم إمكانية صياغة فروض بالصورة السائدة في البحوث الكمية أو التي تدرس ظواهر سياسية في الواقع العملي وتسعى للوصول إلى تحديد علاقات ارتباطية بين المتغيرات[٢] ذلك أن هذه الصياغة للفرض تكون أكثر ملائمة في البحوث الكمية التي تدرس ظواهر سياسية جزئية. أما البحوث ذات الصبغة النظرية فإن الحديث فيها لن يكون عن علاقة بين متغيرات بل بين أفكار وأفكار أو بين أفكار وواقع اجتماعي سياسي.

ذلك أن محور موضوع الدراسة النظرية هو المفاهيم والمسلمات والنظريات سواء في ارتباطها ببعضها البعض أو في ارتباطها بالواقع من حيث النشأة أو التأثير.

أهم المقولات التي تسعى هذه الدراسة للتحقق من خطئها أو صحّتها: ـ

---

(٢) Janet Johnson and Richard Joslyn, **Political Science Research Methods,** (Washington. Congressional Quarterly, 1986), pp. 43-51.

١ ـ هناك علاقة قوية بين مقولات نظريات التنمية السياسية المعاصرة والمقولات التي انطلقت منها دراسات الاستشراق والانتروبولوجيا سواء من حيث المسلّمات أو المفاهيم أو المناهج.

٢ ـ هناك علاقة قوية بين نظريات التنمية السياسية والإطار المجتمعي الذي أفرزها وظهرت فيه، هذه العلاقة تجعل هذه النظريات مرتبطة أشد الارتباط بهذا الواضع الاجتماعي السياسي.

٣ ـ هناك علاقة قوية بين نظريات التنمية السياسية والنماذج السياسية الأوروبية المعاصرة تمثل فيها النماذج السياسية مصدراً للتنظير لهذه النظريات وليس العكس.

٤ ـ هناك علاقة قوية بين الإطار التاريخي الذي أفرز نظريات التنمية السياسية، وبين هذه النظريات بصورة تجعل مقولات هذه النظريات لصيقة بهذه الخبرة التاريخية غير صالحة لغيرها.

٥ ـ هناك علاقة قوية بين الوسائل الثقافية والمؤسسية الاقتصادية التي تقدمها نظريات التنمية السياسية والمسلّمات والغايات والمفاهيم التي تقوم عليها هذه النظريات بصورة تجعل الوسائل محمّلة بالمسلّمات والغايات.

٦ ـ لا توجد علاقة من أي نوع بين الأسس النظرية لمفهوم الاستخلاف والعمران البشري وأي واقع سياسي أو تاريخي، ذلك أن هذا المفهوم يستمد مصدره من الوحي الإلهي المجرّد والمتجاوز للزمان والمكان.

٧ ـ لا توجد علاقة من أي نوع بين غايات الاستخلاف وأي مجتمع في الأرض ذلك أن هذه الغايات مخاطب بها البشر جميعهم ولا تقتصر على مجتمع دون آخر.

٨ ـ هناك علاقة إلى حد ما بين وسائل تحقيق الاستخلاف والإطار الاجتماعي والسياسي والتاريخي الذي تطبق فيه، حيث تحدد هذه الوسائل من حيث شكلها وطريقة تنفيذها في ضوء الخبرة التاريخية والمعطيات الاجتماعية والسياسية.

منهـج الدراسـة :-

تفرض طبيعة هذه الدراسة عدم تقليد أي منهج من المناهج الأوروبية في العلوم السياسية، أو نقلـه، أو إعادة استخدامه بعد تعديله، وذلك للأسباب التالية :-

١ - إن هدف هذه الدراسة نقد نظريات التنمية السياسية وتقييمها في ضوء معيار خارج عنها، من أرضية غير أرضيتها الفكرية، ومن ثم فإن استخدام أيّ منهج من المناهج اللصيقة بهذه النظريات لن يثمر نقدًا نافعًا بقدر ما يكون محاولة للتقويم في ضوء المسلمات والمقولات نفسها التي تنطلق منها نظريات التنمية السياسية، أو يكون نوعًا من استيراد النقد بدلاً من استيراد النظرية وفي كلتا الحالتين لن تصل إلى جديد ولن تضيف هذه الدراسة شيئًا نافعًا.

٢ - إن المنهج لصيق ببيئته العلمية والاجتماعيـة والظواهـر التي نشأ ليدرسها ويحللها، ومن ثم فإنه يتحدد بحدود هذه البيئة ومعطياتها. والمنهج في العلوم الاجتماعية يفترق كثيرًا عنه في العلوم الطبيعية حيث يمكن اكتشاف مدى صدق القضية الطبيعية باستخدام التجربة، أما القضية الاجتماعية فإن هذا الأمر يحتاج إلى معلومات عن زمانها ومكانها وبيئتها. ذلك أن القضايا الطبيعية تكون صحيحة أو غير صحيحة أما القضايا الاجتماعية فإنها ذات ارتباط وثيق ورابطة مباشرة بالبيئة الاجتماعية والمكانية والزمانية لها. ومن ثم لن يكون مجديًا البحث عن صحتها بل الأجدى البحث عن صلاحيتها لبيئة اجتماعية معينة أو عدم صلاحيتها لها(٣).

والمنهج كوسيلة بحث في العلوم الاجتماعية ينشأ ويتطور مرتبطًا بالظواهر التي يدرسها ومن ثم فإن لكل ظاهرة طبيعية معينة تنعكس على المنهج الذي نشأ ليدرسها ويتعامل معها(٤) فأي منهج يجب أن يتوافق في طبيعته ووسائله مع

---

(٣) د. علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦. ص ص ٢٦٠ - ٢٧٢.

(٤) د. حامد ربيع، **نظرية التحليل السياسي**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة: جامعة القاهرة، [ب.ت] ص٨.

الموضوع الذي يراد معرفته وتفسيره ولأن المنهج مفتاح المعرفة وطريقها فلا بد أن يكون ملائمًا للغرض الذي يستخدم من أجله[٥].

٣ ـ هناك علاقة وثيقة بين المنهج المتّبع في البحث والحركة الناتجة عن خلاصات هذا المنهج، ذلك أن «للمنهج تأثيرًا كبيرًا في إيجاد التقدم أو الانحطاط»[٦] حيث تكون نتائج البحث مرتبطة أشد الارتباط بمقولات المنهج الذي استخدم في الوصول إليها.

ومن هنا فإن هذه الدراسة سوف تعتمد بصورة أساسية على المنظور الحضاري الإسلامي كاقتراب منهجي يدرس الظاهرة السياسية بالتركيز على الأبعاد الآتية: ـ

١ ـ دراسة الظاهرة في شمولها وجمع شتات أبعادها وإعطاء الأوزان المتساوية لهذه الأبعاد ابتداء ثم يحدد الواقع لأيّ بُعْد منها الوزن الأكبر. ومن خلال ذلك يمكن تجاوز أوجه القصور التي تشوب المناهج الأوروبية التي تنطلق من بعد واحد سواء اقتصاديًا أو طبقيًا أو مؤسسيًا أو سلوكيًا أو وظيفيًا. . . الخ.

٢ ـ دراسة الظاهرة من خلال الدمج بين معطيات الوحي في مثل هذه الظاهرة وحكم الشرع فيها وما يقدمه واقع الظاهرة من أبعاد وعوامل. وذلك بتحقيق مناط الظواهر السياسية ثم إنزال الحكم الشرعي عليها بما يضمن تطبيق الحكم السليم فيها.

٣ ـ دراسة الظاهرة من خلال تتبع أصولها التاريخية وجذورها ومصادرها. ومعرفة السنن التاريخية في مثل هذه الظاهرة. هذا بالإضافة إلى وضع الظاهرة في السياق التاريخي لحركة المجتمع على أساس أنها سوف تنتج آثارًا في الظواهر الأخرى المستقبلية.

---

(٥) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣. ص ٧٧.

(٦) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، بيروت: دار الكلمة، الطبعة الثالثة ١٩٨٣. ص ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

٤ ـ دراسة الظاهـرة في إطارهـا المكاني وتحـديد البيئـة الاجتماعيـة الحضارية التي توجد فيها هذه الظاهرة، ومعرفة خصائص هذه البيئة ومعطياتها وما تعكسه على الظاهرة موضع الدراسة.

ومن خلال اتباع هذا الاقتراب المنهجي يمكن دراسة نظريات التنمية السياسية دراسة نقدية بصورة أكثر شمولاً وعمقاً من أي منهج آخر يركز على أحد جزئياتها أو ظواهرها، وذلك من خلال التركيز على الأبعاد التالية: ـ

١ ـ دراسة نظريات التنمية السياسية في إطار الفهم الشامل لمفهوم التنمية والأبعاد المختلفة له، حيث لن تقتصر الدراسة على الأبعاد السياسية في هذه النظريات دون غيرها، بل سوف يتم التعرض لجميع الأبعاد الأخرى ذات الأثر في العملية السياسية، أو التي تمثل هدفًا لها، وذلك من خلال الربط بين مفهوم التنمية السياسية والأبعاد الاقتصادية والثقافية والاجتماعية لـظاهرة أو قضيـة التنمية. وهذا لا يعني الوصول إلى مرحلة الشمول المُخِلّ بالضبط المنهجي للمفهوم وإنما يعني الإلمام بمختلف الأبعاد والجوانب للظاهرة أو القضية موضع الدراسة.

٢ ـ تتبع المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية وتوضيح موقعها من البنية المعرفية وتطور العلم الأوروبي، وعدم الوقوف عند مجرد ظهور المسمى، دون الغوص مع الأفكار والمضامين التي يحملها، والتي طرقت قبله في علوم أخرى مثل الاستشراق والانثروبولوجيا، وذلك بقصد الوصول إلى فهم مستقيم وأمين لهذه النظريات وتتبع جذورها التي قد تكشف عن حقيقة أفكارها.

٣ ـ دراسة نظريات التنمية السياسية في كلياتها ومقولاتها الأساسية دون إهمال لجزئياتها أو لفرعياتها وإنما التعرض لها بقدر ما تسهم به في فهم الكليات أو تضيف إليها أو تفترق عنها.

٤ ـ الانطلاق من المصدر المعرفي الموحى من عند الله سبحانه (القرآن والسُّنَة الصحيحة) كمعيار للتقويم على أساس أن هذا المصدر مستقل عن العقل البشري غير خاضع للمكان أو الزمان أو الظروف الاجتماعية، ويخاطب البشر

كافة، ومن ثم فإن ما جاء به ينصرف إلى جميع ظواهر الكون سواء البشرية أو غيرها بالقدر الذي حدّده هذا المصدر لمنهجية التناول سواء بالتركيز على الكليات أو المقاصد أو بالانصراف إلى التفاصيل والجزئيات.

أسس النقد وقواعده:

سوف يتم نقد نظريات التنمية السياسية طبقاً للقواعد التالية: -

١ ـ استعراض أهم المقولات الأساسية لنظريات التنمية السياسية في النقطة موضع البحث.

٢ ـ نقد هذه المقولات في ضوء صحتها المنطقية واستقامة بنائها النظري وتماسكها الداخلي.

٣ ـ نقد هذه المقولات في ضوء مدى صلاحيتها في المجتمع الذي نشأت فيه وما أفرزته من آثار ونتائج.

٤ ـ نقد هذه المقولات في ضوء صلاحيتها للواقع غير الأوروبي.

٥ ـ نقد هذه المقولات في ضوء المنظور الإسلامي ومفهوم الاستخلاف وذلك من خلال طرح البديل الأصيل لها.

صعوبات الدراسة وكيفية تجاوزها

إن أي دراسة من هذا النوع ستحاط بمجموعة من الصعوبات المنهجية تضع قيدًا على حركتها وتحدّ من فعاليتها.. وهذه الصعوبات تستلزم سلوك مجموعة من السبل للتغلب عليها أو للتقليل من أثرها حتى تؤتي الدراسة ثمراتها ونتائجها بصورة مقبولة.

وأهم هذه الصعوبات: -

١ ـ التعدّد والتشعّب في نظريات التنمية السياسية، وتعدد الاسهامات الفكرية وامتدادها على مساحة زمنية كبيرة نسبيًا، وإنتاج علمّي غزير بصورة لا

يستطيع معها أي باحث أن يلم بجميع هذه الكتابات، وإنما أن يلهث وراء هذا التعدد والسيل الجارف من الطبعات المتتالية للكتب. وهذه الصعوبة تفرض التركيز على الأطر المفهومية والمنهجية من خلال دراسة المسلّمات والمفاهيم واللجوء إلى التعميمات الاحتمالية التي تتعلق بالإطار الكلي وليس بالجزئيات، ذلك أن العلوم السياسية المعاصرة تتعامل بهذه التعميمات، أما التعميمات الشاملة فإنها نادرة أو غير موجودة[٧].

٢ ـ تعدد التجارب التنموية في الدول غير الأوروبية، ومن ثم فإنه من الصعب تقييم نتائج كل تجربة على حدة، وهذا يفرض الاعتماد على النتائج العامة المتفق عليها لخلاصات هذه التجارب وما أفرزته من آثار أجمعت عليها آراء الباحثين.

٣ ـ اختلاف الفهم الأوروبي للإسلام عن تحديد الإسلام لنفسه حيث يركز الباحثون الأوروبيون على نمط حياة المسلمين وتاريخهم وأنظمتهم وسلوكهم على أساس أنها تمثل الإسلام ولا يعترفون بمصدر إلهي مستقل يحدد مضمون الإسلام. وقد ظهرت عدة دراسات تعتمد هذا المفهوم للإسلام أهمها دراسة Esposito[٨]. ولذلك فإن مفهوم الإسلام في هذه الدراسة ينطلق من القرآن والسنة الصحيحة على أساس أنها المصدر الوحيد المحدد لما يدخل في إطار الإسلام أو يخرج عنه.

٤ ـ تعدد المسميات التي تطلق على المجتمعات محل دراسة نظريات التنمية السياسية وكذلك تلك التي تطلق على الدول التي أوجدت هذه النظريات والتي تعد النموذج الأرقى للمجتمع البشري. فقد أطلق على الدول محل دراسة نظريات التنمية السياسية، مفهوم العالم الثالث، أو الدول النامية، أو الدول الجديدة أو الدول المتخلّفة، أو الدول الزراعية، أو الدول ما قبل الصناعية، أو

---

(٧) د. علي أحمد عبد القادر، **مقدمة في النظرية السياسية**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص٩٢.

(٨) John L. Esposito (ed) **Islam and development: Religion and Sociopolitical Change,** (New York: Syracuse University Press, 1980).

الدول الفقيرة أو دول الجنوب، كذلك أطلق على الدول القدوة مفهوم الدول المتقدمة، أو الدول الحديثة أو دول العالم الأول أو الثاني، أو الدول الصناعية، أو دول الشمال. وهذه المسميات تُحمل بمضامين وأحكام قيمية وغير محايدة أو لا تنصرف إلى طبيعة ثابتة في هذه المجتمعات أو لا تقدم تعريفًا جامعًا مانعًا لأيّ منها. ولذلك فسوف تستخدم هذه الدراسة مسمى الدول الأوروبية ليشمل كل الدول التي امتدت إليها الثقافة الأوروبية ونمط الحياة الأوروبي بصورة كاملة وتتمثل في «أوروبا وامتدادها في شمال أميركا وجنوب المحيط الهادي مضافًا إليها اليهود في فلسطين والبيض في جنوب إفريقيا»[٩]. أما باقي دول العالم فنظرًا لأنها لا تعبّر عن نسق تاريخي واحد أو نمط حضاري واحد أو بنية اجتماعية أو اقتصادية واحدة فقد أطلق عليها مسمى الدول غير الأوروبية وذلك اتساقًا مع موضوع الدراسة الذي يركز على نظريات التنمية السياسية كفرع للعلوم الاجتماعية الأوروبية يتعامل مع المجتمعات غير الأوروبية.

تقسيم الدراسة

تنقسم هذه الدراسة إلى فصل تمهيدي وثلاثة فصول: ـ

الفصل التمهيدي: وقد تناول فيه الباحث الكتابات العربية في التنمية السياسية تناولاً نقديًا في مبحث أول ثم تناول المنظور الحضاري الإسلامي كاقتراب منهجي في المبحث الثاني.

الفصل الأول: خصص لتناول المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية وقد تم تتبع هذه المصادر في مباحث ثلاثة: تناول أولها الاستشراق وتناول الثاني الأنثروبولوجيا وتناول الثالث نظريات النمو المجتمعي.

الفصل الثاني: وقد تم فيه تناول نظريات التنمية السياسية مقارنة مع مفهوم الاستخلاف وذلك من خلال المسلّمات التي يقوم عليها كل منهما

---

(٩) د. إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهّل»، مرجع سابق، ص ٣١.

والمفاهيم والغايات. وقد خصص لكل من هذه الأبعاد الثلاثة مبحثًا مستقلاً.

الفصل الثالث: وقد خصص للحديث عن وسائل تحقيق التنمية السياسية مقارنة بوسائل مفهوم الاستخلاف وذلك في مباحث ثلاثة خصص الأول للوسائل الثقافية وخصص الثاني للوسائل المؤسسية التنظيمية وخصص الثالث للوسائل الاقتصادية.

الخاتمة: وقد خصصت للحديث عن ضرورة تقديم منظور إسلامي كبديل للتنمية السياسية يعتمد مفهومي الاستخلاف والعمران البشري.

نصر محمد عارف

القاهرة: صيف ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م

الفصل التمهيدي

منهجيّة دِرَاسَة التنمية السّيَاسيَة وَالمنظورالحَضَاري الاسلامي

من المسلّم به أن التناول النقدي لنظريات التنمية السياسية، يستوجب ابتداء تحديد الأسس والمعايير التي يتم النقد على ضوء منها؛ ذلك أن نظريات التنمية السياسية ذات أصول أوروبية، ترجع بالأساس إلى إنتاج العقل الأوروبي، سواء كان ذلك على مستوى المفاهيم من جانب أو المناهج من جانب آخر أو المقولات النظرية من جانب ثالث. ومن ثم فإن نقدها لن يكون ذا فعالية إلا إذا انطلق من أرضية مغايرة لأرضية الفكر الأوروبي.

ذلك لأن الواقع السياسي والاجتماعي، للمجتمعات موضع اهتمام نظريات التنمية السياسية، واقع يختلف في كثير من أبعاده عن الخبرة الأوروبية التاريخية والمعاصرة.

وبالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية بصفة أكثر خصوصية، فإن تحديد الأسس والمعايير الثابتة، والمستمدة من تراثها وخبرتها التاريخية يعد أمرًا بالغ الأهمية، للوصول إلى فهم مستقيم وحقيقي لنظريات التنمية السياسية، بعيدًا عن التضخيم لهذه النظريات أو التهوين من شأنها؛ ولذلك فإنه قبل الحديث عن نظريات التنمية السياسية يجب بداية تناول قضيتين أساسيتين هما: -

أولاً: موقع الكتابات العربية في التنمية السياسية من الإنتاج العلمي

العالمي لهذا الحقل، ومعرفة مدى إسهامها في تطوير او نقد نظرياتها. ومدى أصالة هذه الكتابات من حيث مفاهيمها ومناهجها، ومدى قدرتها على تطوير نظريات أو رؤى مستقلة؛ وذلك للوقوف على خريطة الإنتاج العربي في هذا الحقل حتى لا تكون هذه الدراسة تكرارًا لجهود سابقة، ومن ثم تصبح في إطار العلم غير النافع، القائم على التكرار والتقليد والنقل.

ثانيًا: تحديد أسس المنظور الحضاري الإسلامي باعتباره أرضيّة فكرية، واقترابًا بديلاً للاقترابات المطروحة في نظريات التنمية السياسية؛ بحيث تبرز المعايير والمقولات والمفاهيم التي يقدمها ذلك المنظور؛ لتناول نظريات التنمية السياسية تناولاً نقديًا، كخطوة أولى ترمي إلى تقديم أصيل إسلامي بديل لهذه النظريات ينطلق من إدراك خصوصية ظاهرة «التخلف» ويضع نظريات التنمية السياسية في سياق تطورها التاريخي، كإحدى أطروحات العلم الأوروبي؛ لدراسة العالم غير الأوروبي.

المبحث الأول: رؤية نقدية للكتابات العربية في التنمية السياسية

تستلزم الدراسة النقدية لنظريات التنمية السياسية المعاصرة التعرض للإنتاج العربي في هذا الحقل العلمي؛ لتحديد أبعاده وتوجهاته، ومدى إسهاماته العلمية في هذا المجال. ففي إطار مفهوم «عالمية العلوم» لا بد من التعرف بداية على إسهامات كتابنا العرب في مجال التنمية السياسية. وهل هذا المفهوم للعالمية يعني تضافر جميع الجهود من مختلف الثقافات والمناطق، وتعدد الإسهامات برؤى مختلفة ومنطلقات متعددة، ومنظورات متباينة؟ أم أن مفهوم العالمية ليس إلا غطاءً علميًا لبسط سيادة المنظور العلمي الأوروبي، ونظريته المعرفية، وقواعده الصارمة، التي تخرج كل ما يشذّ عنه من إطار «العلمية»؟.

وفي ظل هذا الفهم للعالمية، هل استطاع الفكر التنموي العربي طرح نظرات أو رؤى مستقلة، نابعة من طبيعة واقعه، ومعطياته الفكرية والتاريخية، ومشاكله المعاصرة أم أنه سار في سياق المنظور المعرفي الأوروبي؟ وأين موضع

الخصوصية والعالمية في الفكر التنموي العربي؟ هل يعيش هذا الفكر مشاكله المجتمعية، أم أنه لم يزل أسير الخبرة التاريخية الأوروبية، يحاول إسقاطها أو تكرارها في غير إطارها الزماني والمكاني والحضاري؟ وما هي مساحة الابتكار في هذا الفكر؟ هل قدم إسهامات جديدة جديرة بالاهتمام أم أنه ما زال قيد النقل والتقليد للغير؟

وفي سياق هذا البحث، سوف يتناول الباحث الدراسات العربية في التنمية السياسية من خلال محاور عدة أهمها: -

أولاً - التعريف بمفهومي التنمية والتخلف وتحديد أبعادهما

يلاحظ أن معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية لا تهتم كثيرًا بقضية تحديد المفهوم، وتعريفه، وتوضيح أبعاده؛ استنادًا إلى أن المفهوم أصبح بدهيًّا ومسلّمًا ليس في حاجة إلى تعريف، حتى اختلط المعنى العلمي للمفهوم بالمعنى الشائع الذي لا يستند إلى أساس صحيح من الاستخدام، فقد أصبح مفهوم التنمية يطلق على أي شيء كمفهوم ذي بريق، دون فهم لأبعاده ومحتواه، بل إن البعض يوسع من إطار هذا المفهوم، بحيث يجعله مفهومًا مفتاحًا، يجب أن يكون ماثلاً في الأذهان عندما نفكّر في كيفية جعل مجتمعاتنا أكثر ثراءً واستحقاقًا للحياة وتطورًا، وكذلك عندما نفكر من نحن؟ وما هوّيتنا؟ وما قيمة تراثنا[1]؟

والقول نفسه ينطبق على مفهوم «التخلّف» الذي حُمّل بمضامين عديدة، تهدف في مجملها إلى إطلاق حكم قيمي، غير مستند إلى معيار ينظر إلى أوضاع المجتمعات غير الأوروبية، قياسًا إلى المجتمعات الأوروبية، دون النظر إلى الاختلافات الثقافية والتاريخية بل والجغرافية. فهذا المفهوم على الرغم من أنه غامض وغير محدد، إلا أنه أصبح مفهومًا سائدًا في الكتابات العربية، دون تفرقة حقيقية بين ما يعد تخلفًا بالمفهوم الأوروبي وما لا يعد كذلك.

---

(١) د. أحمد خليفة وآخرون **الهوية والتراث**، بيروت: دار الكلمة، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ٢٢.

وبالنظر إلى الكتابات العربية في تعريفها لمفهومي التنمية والتخلف، نجد أنها لا تخرج عن واحد من الاتجاهات الآتية: ـ

١ ـ إهمال قضية التعريف نهائيًا، على اعتبار أن المفهوم ليس في حاجة إلى تعريف أو أن الكاتب قد تبنّى المفهوم الشائع لهذا المفهوم في الكتابات الأوروبية(٢).

٢ ـ نقل التعريفات الأوروبية للمفهوم، دون انتقادها على أساس أن قبول المفهوم يعني الموافقة على مضمونه ومحتواه، ومن ثم فإن الأسلوب الأفضل ـ طبقًا لهذا الرأي ـ هو التعرف على المضامين المطروحة لهذا المفهوم، ومحاولة الاستفادة منها بقدر الإمكان، إما عن طريق تجميع عناصرها، أو عن طريق الوصول إلى تعريف، يجمع مختلف توجهاتها ومضامينها(٣). ويطلق هذا الرأي في حين يقر معظم كتاب التنمية السياسية العرب بعالمية المفاهيم والمناهج، وخصوصية المضمون والمحتوى حيث تعتبر مفاهيم مثل الديمقراطية والمشاركة والتنمية، مفاهيم عالمية تملأ بمحتوى يتفق وثقافة الشعوب التي تتبناها.

---

(٢) أنظر على سبيل المثال:

ـ د. محمد توفيق صادق، **التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٠٣ يوليو ١٩٨٦، ص ص ٣٤٣ ـ ٥٨.

ـ د. محمد نصر مهنا، **النظرية السياسية والعالم الثالث**، الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٧، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٣) أنظر على سبيل المثال:

ـ د. كمال التابعي، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ص ٤٦ ـ ٦٤.

ـ د. محمد علي محمد، **أصول الاجتماع السياسي «التغير والتنمية السياسية»** الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦، الجزء الثاني، ص ٢١ وما بعدها.

ـ د. السيد عبد المطلب غانم، **دراسة في التنمية السياسية**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨١، ص ٦٨ ـ ٧٤.

ـ د. مصطفى كامل السيد، **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، القاهرة: بروفيشنال للإعلام والنشر، ١٩٨٦، ص ص ٨٠ ـ ٨٨.

ويرتبط بتحديد المفهوم تحديد أبعاد الظاهرة التي يتناولها، ويعبر عنها؛ ولذلك سوف يتعرض الباحث لرؤية الكتّاب العرب لأسباب التخلف، وطرق التنمية، ووسائلها.

١ ـ أسباب التخلف

يلاحظ أن معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية، تعتمد في تحديدها لأسباب التخلف على تفسيرات أحادية البعد، ترجع ظاهرة متشابكة متعددة الأبعاد إلى سبب واحد، على أنه السبب الجوهري الموجد لها. حيث يرجع بعض منهم أسباب التخلّف إلى عوامل داخلية، نابعة من البيئة الاجتماعية والتاريخية للمجتمع، بينما يلجأ البعض الآخر إلى العامل الخارجي المتمثل في السيطرة الأوروبية وما ترتب عليها من استنزاف لموارد هذه المجتمعات، على أساس أن ذلك يمثل محور قضية التخلف والسبب الموجد لها. كما أن هناك خلطًا واضحًا لدى معظم كُتّاب التنمية السياسية العرب، بين أسباب التخلف من ناحية، ومظاهره وآثاره من ناحية أخرى.

(أ) **الأسباب الداخلية للتخلف**: يمكن تصنيف هذا الاتجاه إلى نمطين: ـ

١ ـ نمط الكتابات التي أرجعت أسباب التخلّف إلى عوامل كامنة في التركيب الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات، حيث اعتبر التخلف صفة لصيقة بهذه الشعوب، مرتبطة بثقافتها وتكوينها. وتعود جذور هذا الاتجاه إلى

= ـ عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في الخبرة السياسية اليابانية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨١ ص ١٢ ـ ١٣.

ـ عبد الغفار رشاد، **دور النخبة في التنمية السياسية: دراسة نظرية مع محاولة للتطبيق على الدول النامية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم الساسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٤١ ـ ١٤٥.

ـ محمد حسن عبد المجيد، **التنمية والتكامل القومي في السودان (١٩٥٦ ـ ١٩٨٠)**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٢٤ ـ ٣٤.

كتابات علم الأنثروبولوجي بصفة خاصة[٤].

٢ ـ نمط الكتابات التي أرجعت ظاهرة الركود أو الجمود الحضاري، الذي تعيشه المنطقة العربية إلى أسباب داخلية معاكسة للأسباب السابقة، حيث يرون أن تخلف الأمة الإسلامية يعود إلى تخلّيها عن شريعتها، وابتعادها عن مضمون رسالة الاستخلاف التي حملت بها، وعدم فهمها لدورها وطبيعة دينها؛ ومن ثم كان تأخرها راجعًا إلى تخلّيها عن أسس وقواعد دينها وقواعده[٥].

(ب) **الأسباب الخارجية للتخلف**: حيث أرجعت مجموعة من الكتابات العربية ظاهرة التخلف إلى أسباب وعوامل خارجية نابعة من البيئة الدولية، التي عايشتها هذه الشعوب، وقد انقسم هذا الاتجاه إلى جناحين متناقضين: ـ

١ ـ يرى البعض أن التخلف الذي تعيشه الشعوب غير الأوروبية اليوم، يرجع بصفة أساسية إلى العوامل ذاتها التي أدّت إلى تقدم الدول الأوروبية، حيث استطاعت الأخيرة استنزاف موارد وقدرات هذه الشعوب المسماة بالمتخلفة أبان فترة البغي الأوروبي المباشر أو غير المباشر، وقد برز هذا الاتجاه في أوساط الكتّاب الذين يتبنون أطروحات مدرسة التبعية[٦].

---

(٤) انظر على سبيل المثال: د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢، ص ص ٥٤ ـ ٥٩.

(٥) أنظر: منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ص ١٨ ـ ٢٣. حيث يستعرض مجموعة من الكتابات أهمها: شكيب أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم». الشيخ محمد سعيد العرفي، «سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين». د. محمد سعيد رمضان السيوطي، «من المسؤول عن تخلف المسلمين». د. محمد المبارك، «المجتمع الإسلامي المعاصر».

كذلك راجع: د. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٩، ص ١٨٠ وما بعدها.

(٦) انظر على سبيل المثال:

ـ د. عبد الخالق عبد الله، **التبعية والتبعية السياسية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص ص ٣٢ ـ ٣٤، ٤٩ ـ ٦٢.

ـ د. محمد السيد سعيد، «نظرية التبعية وتفسير تخلف الاقتصاديات العربية، في: عادل حسين =

٢ ـ وعلى النقيض من السابق هناك من يرى أن الانعزال عن التيار الحضاري الأوروبي أثناء فترة الحكم العثماني، أدى إلى الانقطاع عن التواصل الحضاري مع أوروبا، مما أدى إلى تخلف المجتمعات العربية عن الركب الحضاريّ الأوروبي(٧). وهذا الرأي يثير تساؤلات عدة حول ماهية الحضارة الأوروبية التي انقطع عنها العالم العربي أثناء الحكم العثماني. وهل كانت هناك فعلاً حضارة أوروبية في ذلك الوقت؟ وهل كان هناك تواصل حضاري قبل العثمانيين؟ وما هو سبب تخلّف الدول التي لم تخضع للحكم العثماني أمثال المغرب، أو الدول الإفريقية غير العربية، أو الدول الآسيوية.

(جـ) تفاعل الأسباب الداخلية والخارجية في إحداث التخلف: وبعيدًا عن الأحادية في التفسير، هناك اتجاه جدير بالاهتمام، يرى أن التخلف لم يكن نتيجة لعوامل داخلية محضة، ولم يكن بفعل عوامل خارجية، وإنما كان نتيجة لتفاعل العوامل الداخلية والخارجية؛ أي وجود بيئة داخلية تتقبل تأثير العامل الخارجي. بعبارة أخرى وجود بيئة داخلية، فقدت فعاليتها الحضارية، ووجود

= وآخرون، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ص ١٣٢ ـ ١٦٥.

ـ د. محمود عبد المولى، **العالم الثالث ونمو التخلف**، ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢. ص ص ١٨ ـ ٣٥.

ـ منير الله ويردي، **دور التكنولوجيا السياسية في تخلف الدول**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ص ١٩ ـ ٣٧.

ـ د. إبراهيم العيسوي، **مناهج قياس التنمية**، القاهرة: معهد التخطيط القومي، مذكرة خارجية رقم ١٤٤٦ ديسمبر ١٩٨٧، ص ٤.

ـ د. إبراهيم سعد الدين عبد الله، «النظام الدولي وآليات التبعية: آليات التبعية في إطار الرأسمالية المتعددة الجنسيات» في: ندوة **التنمية المستقلة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص ٩٣ ـ ١٣٠.

ـ د. سمير أمين، «حول التبعية والتوسع العالمي للرأسمالية» في: **ندوة التنمية المستقلة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص ١٤٩ ـ ١٩٠.

(٧) د. فؤاد مرسي «مساهمة» في: د. أحمد خليفة، **الهوية والتراث**، مرجع سابق، ص ٢٩.

ـ د. صموئيل عبود، **خمس مشكلات أساسية لعالم متخلف**، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ص ١١ ـ ١٥.

عوامل خارجية استطاعت استخدام هذا الموقف، وتحقيق السيطرة على هذه الشعوب واستنزاف مواردها، ذلك ما أطلق عليه مالـك بن نبي «الاستعمار والقابلية للاستعمار»[٨].

٢ ـ **طرق التنمية ووسائلها**: حيث كانت التنمية ـ لدى الكتاب العرب ـ هي الوجه الآخر للتخلف، فإن طرق التنمية تكمن في أساليب التخلّص من أسباب التخلف. وقد حدد الكتاب العرب طرق التنمية السياسية، طبقًا لأطرهم المرجعية، والنماذج الفكرية والعقيدية التي يؤمنون بها، ويسعون إلى تحقيقها في أرض الواقع السياسي العربي. ومن هنا فإن تناول طرق التنمية لدى كتاب التنمية السياسية العرب، يأتي ضمن تحديد الأطر المرجعية، التي انطلقت منها هذه الكتابات، كما سنتناوله في السياق التالي: ـ

ثانياً: الإطار المرجعي للكتابات العربية في التنمية السياسية

إن تتبّع معظم الدراسات العربية في التنمية السياسية، يبرز بصـورة واضحة مدى تبعية هذه الكتابات للنظريات الأوروبيـة، سواء الليبـرالية أو الماركسية، بحيث أصبح من المسلّم به تقليد هذه النظريات، بحجة مسايرة التطور العلمي، والإلمام بالانفجار المعرفي، وتحقيق التواصل مع التيارات العالمية، وعدم الانعزال عنها، وذلك من موقع المفعول لا الفاعل، المتلقّي المستهلك لا المساهم المنتج ويعود ذلك إلى «طبيعة البيئة المدرسية والجامعية المعـاصرة في الـوطن العـربي، وهي بيئـة تقلّد الغـرب الأوروبي بشكـل كاريكاتوري، ليس في المسار العام، بل في التفاصيل أيضاً. فالتبعية التي نعنيها هنا هي تبعية المصطلح والمجال والرؤية التحليلية، خصوصًا لـدى الباحثين الميدانيين في هذا الحقل، الذين يدرسون الظواهر الاجتماعية العربية

---

(٨) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١، ص ص ٦٩ ـ ١٠٨.

بنفس الطرائق والمصطلحات، التي تستخدم في دراسة البيئة الأوروبية، رغم تأكيدهم على اختلاف طبيعة المجتمعات، وذلك يجعل نتائجهم أقل دقة ومصداقية»[٩].

وبالنظر إلى المفاهيم المتداولة، والمناهج المستخدمة، والنظريات السائدة والأيديولوجيات المتبناة، بل والمراجع التي تستند عليها معظم الدراسات العربية في التنمية السياسية، نستطيع أن نحدد مجموعة من الاتجاهات الأساسية، ويمكن تصنيف الكتابات العربية طبقًا لها، من حيث مرجعيتها العلمية، التي يقصد بها المصادر المعرفية التي تتلقى عنها الكتابات العربية، أو تستند إليها، وتتبنى وجهات نظرها، أو تعتبرها مصدرًا للحقيقة العلمية، ومنهجًا يجب أن يسلك، سواء على مستوى البحث أو على مستوى الحركة الواقعية. وهذه الاتجاهات يمكن القول: إنها لا تخرج عن واحد من: ـ

١ ـ اتجاه تقليد النظريات الأوروبية والنقل عنها

ينطلق هذا الاتجاه من مقولة أساسية ترى أنه «ما دام ليس لدينا نظرية تنموية عربية، ولا أي نظرية في أي علم من العلوم الاجتماعية الأخرى، فيمكن، ما دام الحال هكذا، أن نختار واحدة من النظريات القائمة»[١٠]. وطبقًا لهذه المقولة التي تعبّر عن جوهر توجهات الكم الأعظم من الكتابات العربية في التنمية السياسية، نجد أن معظم هذه الدراسات تتبنى إحدى النظريات الأوروبية السائدة، سواء الليبرالية أو الماركسية وتنقل عنها الإطار النظري كاملاً، بل الانتقادات ذاتها التي قدّمها أنصار النظرية وكتّابها. في الوقت الذي يقدم النموذج المعرفي الأوروبي بدائل متتالية لنظرياته تحقق نوعًا من التجدد الدائم القائم على نقد السابق والسعي نحو تطوّر علمي يتجاوز أخطاءه، حتى يظل

---

(٩) د. رضوان السيد، «مشكلات البحث الاجتماعي العربي»، **الفكر العربي المعاصر** (بيروت) العددان ٣٧، ٣٨، يوليو ـ أغسطس ١٩٨٣، ص ص ٧ ـ ٨.

(١٠) د. عبد الباسط عبد المعطي، **الوعي التنموي العربي**، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٣، ص ٣٧.

الكاتب غير الأوروبي ملاحِقًا لما يقدمه العلم الأوروبي من بدائل تقوم على المسلمات نفسها، وتسعى لتحقيق الغايات نفسها، مع الاختلاف الشكلي في الوسائل، وقد مثلت الكتابات العربية انعكاسًا كاملاً لخريطة النظريات الأوروبية في التنمية السياسية وتفريعاتها.

(أ) **النموذج الليبرالي «النظريات السلوكية»**: يرى هـذا الاتجاه أن تحقيق التنمية السياسية يتطلب تطبيق نماذج مجتمعات أوروبا الغربية، المتمثلة في الليبرالية السياسية، والتعدّد الحزبي والحرية الاقتصادية. أي أنه يركز على البعد السياسي المؤسَّسي. أما على مستوى النماذج المقترحة للاقتداء فنجد بريطانيا، أميركا، أو الهند كدولة في العالم غير الأوروبي، حققت النمو من خلال هذا النموذج، وأهم أعلام هذا الاتجاه ومصادر فكره: الموند، فيربا، باول، دويتش، ماكليلاند، هانتيجتون... الخ. حيث تُعَدّ أفكارهم مصدرًا للتنظير ومرجعًا للعلمية(١١).

(ب) **النموذج الاشتراكي**: يرى هذا الفريق أن مسار التنمية لا بد أن يقتفي آثار التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، أو الصين، منطلقًا من معطيات النظرية الماركسية القائمة على التخطيط المسبق، والملكية العامة، والحزب السياسي الواحد وتعبئة الجماهير، وخلق عقيدة سياسية تستلهم المثل

---

(١١) أنظر على سبيل المثال:

- د. علي الدين هلال، **محاضرات في التنمية السياسية**، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٤. ص ٥٨ وما بعدها.
- د. علي الدين هلال، نحو إطار نظري لتحليل عملية التنمية السياسية في الوطن العربي، **قضايا عربية**: السنة الثامنة، العدد الأول، يناير ١٩٨١، ص ص ٤٥ - ٦٠.
- د. إيلي سالم، «الإنماء السياسي والشعارات الوطنية في لبنان» في: **ندوة المفاهيم الحديثة للإنماء في لبنان**، بيروت. دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٦٦، ص ٤٧ - ٦٣.
- د. حسن صعب، «الإنمائية الحديثة» في: **ندوة المفاهيم الحديثة للإنماء في لبنان**، مرجع سابق، ص ٢٠ وما بعدها.
- د. أسامة الغزالي حرب، **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**، الكويت: عالم المعرفة، عدد (١١٧) سبتمبر ١٩٨٧، ص ص ٣٠ - ٣٨.

الاشتراكية. . . . الخ ويقدم هذا الاتجاه أمثلة لتجارب ناجحة في الدول غير الأوروبية، طبقت النموذج الاشتراكي في التنمية، مثل: الصين، وكوبا، وتنزانيا، وأنغولا، وشيلي ومصر في الستينات. . . الخ، كدليل على أن النموذج الاشتراكي هو الأكثر مناسبة وقبولاً للتطبيق في هذه الدول[١٢].

(جـ) **نموذج مدرسة التبعية (الماركسيون الجدد)**: وهذا التوجه في الكتابات العربية متأثر إلى حد كبير بمقولات مدرسة التبعية التي لا تخرج في مجملها عن مقولات لينين، عن الرأسمالية والظاهرة الإمبريالية مطعّمة بالتحليل الطبقي، مع بعض مقولات أو مفاهيم المدرسة السلوكية، حيث تطرح هذه المدرسة مفهوم التنمية الموجهة للداخل، أو التنمية المستقبلية، وتركز على أهمية البعد الخارجي كبعد معوِّق لتحقيق التنمية. وعلى الرغم من أن هذه المدرسة تمثل مدرسة في تحليل العلاقات الاقتصادية والسياسية الدولية، إلا أنها لا تقدّم نظرية مستقلة في التنمية السياسية تفترق كثيرًا عن النظريتين السابقتين[١٣].

---

(١٢) أنظر على سبيل المثال:

ـ د. إسماعيل صبري عبد الله، **في التنمية العربية**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣، ص ص ٢٣ ـ ٣٤.

ـ د. إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص ص ١٨٧ ـ ٢٥٥.

ـ د. إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة، محاولة لتحديد مفهوم مجهل»، مرجع سابق، ص ٤١ وما بعدها.

ـ د. عبد الباسط عبد المعطي، مرجع سابق، ص ص ٤٣ ـ ٤٥.

ـ د. فؤاد مرسي، **التخلف والتنمية: دراسة في التطور الاقتصادي**، القاهرة: دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ص ١٢٥ ـ ١٧١.

ـ د. حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاع اجتماعي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص ص ٤٥٠ ـ ٤٦٣.

ـ د. إبراهيم سعد الدين عبد الله، **النظام الدولي وآليات التبعية: آليات التبعية في إطار الرأسمالية المتعددة الجنسيات**، مرجع سابق، ص ص ٩٣ ـ ١٣٠.

(١٣) أنظر على سبيل المثال:

ـ د. عبد الخالق عبد الله، مرجع سابق، ص ص ٤٩ ـ ٦٧.

٢ ـ اتجاه الدمج بين المصادر الأوروبية والمصادر الإسلامية

يحاول هذا الاتجاه التوفيق بين التراث الإسلامي ونـظريات التنميـة السياسية في إطار يرى أنه الأمثل، والأكثر استجابة لقضايا الواقع ومشاكله، حيث إنه جمع بين عنصري الميراث التاريخي والخصوصية الحضارية من ناحية، ومعطيات العلم الحديث من ناحية أخرى، وبذلك يكون قد تجاوز أحد أوجه قصور التيار السابق الذي انحاز كلية للنظريات الأوروبية المعاصرة، رافضًا كل ما هو متعلق بالذات أو بالعقيدة أو بالتراث، على أساس أنه من معوقات عملية التنمية، أو أنه لا علاقة له بهذا الموضوع لأنه أمر غير متعلق بالعلم الاجتماعي القائم على الحقائق الواقعية المعاشة.

ويمكن التمييز داخل هذا الاتجاه بين تيارين أو اتجاهين فرعيين: ـ

(أ) اتجاه ينطلق من نظريات التنمية السياسية المعاصرة، ويتخذها قاعدة فكرية ومرجعًا للتنظير والحركة، وفي الوقت نفسه يدرك تمامًا أبعاد البيئـة الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات محل الدراسة والتطوير، ومن ثم فإنه في سبيل تحقيق أفضل تطبيق ممكن للنظريات الأوروبية، يلجأ هؤلاء إلى استخدام أو انتقاء مجموعة قيم فكرية، أو أمثلة تاريخية، أو أنظمة ومؤسسات مستمدة من الخبرة الإسلامية؛ لتسويغ هذه النظريات أو الأفكار والقيم الأوروبية، وإضفاء

= ـ د. نادية رمسيس فرج، «النظرية الغربية والتنمية السياسية»، في: عادل حسين وآخرون، **التنمية العربية الواقع الراهن والمستقبل**، مرجع سابق، ص ص ١٦٧ ـ ١٩١.

ـ د. محمد السيد سعيد، **نظرية التبعية وتفسير تخلف الاقتصاديات العربية**، مرجع سابق، ص ص ١٣٣ ـ ١٦٥.

ـ د. محمود عبد المولى، مرجع سابق، ص ص ١٨ ـ ٣٥.

ـ د. إبراهيم العيسوي، مرجع سابق، ص ٨.

ـ د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٤ ديسمبر ١٩٨٤، ص ص ٤٢٧ ـ ٤٥٧.

ـ وفاء سعد الشربيني، **«أثر نمط التنمية التابعة على خصائص النظام السياسي في الدول النامية»**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهـرة، ١٩٨٦، ص ص ٣٩ ـ ٦٥.

صفة الشرعية عليها، ومن ثم فإن استخدامه للإسلام يتم في سياق تبريري تسويغي(١٤).

ويواجه هذا الاتجاه بمجموعة من الصعوبات الناجمة عن محاولته هذه أهمها:

١ ـ التلفيقية: حيث يدمج هذا الاتجاه بين مجموعة من القيم والنظريات المتناقضة، من حيث الجوهر والمنطلق والغاية، ومن ثم فإنه ينشىء بناء فكريًا وتطبيقيًا مشوهًا متناقضًا، ينفي بعضه بعضًا، وتتضارب اتجاهاته بما يقضي على أي فعالية متوقعة له.

٢ ـ الاستظهار بالإسلام لتسويغ القيم الأوروبية، وتحقيق الاستبدال الثقافي مما يجعل من هذه المحاولات أكثر خطورة من تلك القائمة على النقل والتقليد للنظريات الأوروبية. حيث أنها تقتضي على كل من النموذجين الأوروبي والإسلامي القيام بمحاولات مشوهة للتوفيق. وهو ما يعد طبقًا للرؤية الإسلامية ضربًا من النفاق.

(ب) الاتجاه الذي ينطلق من أرضية الدراسات الإسلامية، ويسعى لإيجاد نظرية إسلامية للتنمية، بصفة عامة، مع التركيز على التنمية الاقتصادية، وفي سياق محاولته هذه يقع في إطار الدفاع، أو التبرير، أو السعي لإيجاد تشابه بين النظريات الأوروبية، والقيم الإسلامية، حيث يسعى لإيجاد محتوى إسلامي

---

(١٤) انظر على سبيل المثال:
ـ د. محمد أحمد خلف الله، **الأسس القرآنية للتقدم**، القاهرة: كتاب الأهالي، العدد الثاني، يونيو، ١٩٨٤، ص ص ٧ ـ ٣٠.
ـ محمد النويهي، «الدين وأزمة التطور الحضاري» في: **ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي**، الكويت: ٧ ـ ١٢ أبريل ١٩٧٤. ص ص ٣٨٠ ـ ٣٩٤.
ـ د. يوسف صايغ، «نحو تنمية مستقلة في الوطن العربي»، في: **ندوة التنمية المستقلة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص ٩٠٧ ـ ٩٣٠.
ـ د. معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٥ يوليو ١٩٨٧، ص ص ١٧٤ ـ ٢٤٠.

للمفاهيم الغربية نفسها، دون أن يبحث عن المفاهيم الإسلامية الأصيلة البديلة لهذه المفاهيم، ويحاول أن يملأ المفاهيم الإسلامية بمضامين معاصرة. مثل مفهومي التنمية والزكاة، حيث نجد في الحالة الأولى محاولة لإيجاد محتوى إسلامي لمفهوم التنمية، وفي الثانية إعطاء مفهوم الزكاة مضامين مفهوم التنمية الأوروبي نفسها، رغم الاختلاف الكبير بينهما في المنطلق والمضمون والغاية(١٥).

وهذه المحاولات رغم انطلاقها من أرضيّة إسلامية إلا أنها تقع في نفس أوجه قصور المحاولات التوفيقية ذات المنطلق غير الإسلامي، وترد عليها الملاحظات نفسها، حيث لا يمكن النظر إليها على أنها تمثل الرؤية الإسلامية، أو أنها محاولة على طريق إيجاد منظور إسلامي للتنمية؛ ذلك أنها لم تنطلق من موقع التميّز والمغايرة في المسلمات والغايات، وإنما تسعى لإيجاد نموذج مماثل للنموذج الأوروبي، إما على أساس أن النموذج الأوروبي يرجع في أصوله إلى العلم الإسلامي في مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية، أو على اعتبار أن العلوم الأوروبية الطبيعية والتنظيمات الإدارية والمؤسسية والوسائل التكنولوجية، خالية من القيم، وتحمل الصفة العالمية، ومن ثم لا ضير من نقلها أو تبنّيها.

٣ ـ محاولات نقد النظريات الأوروبية على أسس تاريخية وواقعية

هناك محاولات هامة لنقد نظريات التنمية السياسية الأوروبية، سواء من

---

(١٥) انظر على سبيل المثال:
- شوقي أحمد دنيا، **الإسلام والتنمية الاقتصادية**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٩.
- د. جمال محمد أحمد عبده، **دور المنهج الإسلامي في تنمية الموارد البشرية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ص ٢١٧ ـ ٢٢٣.
- حسن العناني، **التنمية الذاتية والمسؤولية في الإسلام**، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠، ص ص ٧ ـ ٢٧.
- د. أحمد ماهر البقري، **الزكاة ودورها في التنمية**، الاسكندرية: دار الدعوة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ص ٦ ـ ١٣.
- عبد الحق الشكيري، **التنمية في المنهج الإسلامي**، الدوحة: كتاب الأمة رقم ١٧ رجب ١٤٠٨ هـ. ص ص ٤٤ ـ ٦١.

حيث نشأتها، وبناؤها النظري، ومدى صحتها العلمية، وتناسقها المنطقي، وظروفها التاريخية، ومدى صلاحيتها للواقع غير الأوروبي، وتستند هذه المحاولات على معايير مستمدة من الخبرة التاريخية الأوروبية ذاتها، أو نابعة من أوضاع العالم غير الأوروبي أو من مفهوم القومية، والرغبة في التميز، والاستقلال عن النظريات الأوروبية السائدة(١٦). وعلى الرغم من أهمية هذه المحاولات؛ لأنها نابعة من كتاب درسوا الفكر الأوروبي جيدًا إلا أنها تظل قاصرة؛ لأنها تفتقد المعيار الدائم، الذي يقدم البديل الأصيل، حيث إنها لا تنطلق من عقيدة الأمة، التي تمثّل مصدر خبرتها، وتجاربها، والموجّه لمسيرتها المستقبلية، بل والبديل الذي يجب أن يقدم للبشرية عامة، وإنما تمارس ما يشبه النقد الذاتي لهذه النظريات، دون طرح البديل الملائم للدول غير الأوروبية، المستمد من ثقافة شعوبها وعقائدها وخبراتها التاريخية، والذي يسعى في الوقت نفسه لتحقيق طموحاتها، وإشباع حاجاتها الذاتية بعيدًا عن التقليد للنسق الأوروبي، الذي قد لا يتفق وثقافة الشعوب غير الأوروبية، وقد لا يكون صالحًا لها.

---

(١٦) د. سعد الدين إبراهيم، «نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث»، في: **ندوة استراتيجية التنمية في مصر**، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٨ ص ص ٥٣ - ٨٠.

- علي الجرباوي، «نقد المفهوم الغربي للتحديث»، **العلوم الاجتماعية (الكويت)**: المجلد ١٤، العدد الرابع شتاء ١٩٨٦، ص ص ٣٩ - ٥٦.

- أنور عبد الملك، **ريح الشرق**، القاهرة: دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ص ١٢٤ - ١٣٢.

- د إبراهيم حلمي عبد الرحمن، «أنماط السلوك الاجتماعي وعلاقتها باستراتيجية التنمية الاقتصادية» في: **ندوة استراتيجية التنمية في مصر**، مرجع سابق، ص ١٧.

- د. مريم أحمد مصطفى، **قضايا التنظير للتنمية في العالم الثالث**، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦، ص ص ٨٥ - ١٤٣.

- د. السيد الحسيني، **التنمية والتخلف**، القاهرة: مطابع سجل العرب، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ص ١٦٢ - ١٧٩، ص ص ٨٥ - ١٤٣.

- د. علي خليفة الكواري، «نحو فهم أفضل للتنمية باعتبارها عملية حضارية»، في: عادل حسين وآخرون، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، مرجع سابق، ص ص ٦٩ - ٩٨.

- نادر فرجاني، «عن غياب التنمية في الوطن العربي»، في: عادل حسين وآخرون، **التنمية والواقع الراهن والمستقبل**، مرجع سابق، ص ص ٣١ - ٦٠.

٤ ـ محاولات بلورة رؤية إسلامية في التنمية السياسية

هناك عدة محاولات جادة في سبيل إيجاد أصيل إسلامي بديل لنظريات التنمية السياسية المعاصرة، وقد تفاوتت هذه المحاولات فيما بينها، في مدى أصوليتها وجذريتها في انتقاد الفكر الأوروبي. ومحاولة طرح بديل مستمد من الأصول الإسلامية.

ومن أبرز هذه المحاولات، إسهامات الأستاذ عادل حسين(١٧)، والأستاذ منير شفيق(١٨)، والدكتور جلال أمين(١٩)، حيث قدمت هذه المحاولات إسهامًا نقديًا للنظريات الأوروبية، قائمًا على فهم عميق لأصولها ومسلّماتها وغاياتها. وهذا ما يجعلها تفترق كثيرًا عن محاولات التوفيق من أرضية إسلامية. كما أنها حاولت تأسيس معيار لتقييم نظريات التنمية السياسية مستمدّ من الأصول الثابتة في تراثنا الإسلامي، وعلى الرغم مما لهذه المحاولات من إسهام فعّال في بناء نظرية إسلامية للاستخلاف والعمران البشري، إلا أنه لا يمكن القول إنها وصلت إلى فصل الخطاب في هذا الموضوع، وإنما هي محاولات تضع محور اهتمامها هذه القضية، وربما تصيب حينًا أو تخطىء حينًا آخر. وتجدر الإشارة هنا أن تقييم هذه المحاولات يخرج عن طاقة هذه الدراسة واهتمامها، كما أن محور الاهتمام في هذا السياق هو قضية الإطار المرجعي لدراسات التنمية

---

(١٧) عادل حسين، **نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديمقراطية**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤، ص ص ١١ ـ ٣٥.

ـ عادل حسين، «التراث ومستقبل التنمية» في: **ندوة تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث**، القاهرة: العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥ ص ص ٣٣٥ ـ ٣٥٢.

(١٨) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت: دار الكلمة للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ص ١١ ـ ٩٢.

ـ منير شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٧ م. ص ص ١٧٣ ـ ٢٠٤.

(١٩) د. جلال أمين، **تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية**، القاهرة: مطبوعات القاهرة ١٩٨٣، ص ص ٨٣ ـ ١٠٥.

ـ د. جلال أمين، «التراث والتنمية العربية»، **المستقبل العربي** (بيروت). العدد ٧٢، فبراير ١٩٨٥، ص ص ٤ ـ ٢٢.

السياسية، وهنا نجد أن كلاً من الأستاذ عادل حسين والأستاذ منير شفيق قد استطاعا تقديم إطار مرجعي آخر للاقتراب من موضوع التنمية السياسية، وذلك من خلال تركيزها الواضح على قضايا المنهج، والمفاهيم والمسلمات، والغايات، وهي القضايا المحورية في أي بناء نظري، وقد أبرز كل منهما مدى المفارقة بين المنهج الإسلامي والمنهج الدنيوي، وما يرتّبه كل منهما من اختلافات بينة في الأطر الفكرية والنظريات، فلا يمكن الدمج أو التوفيق بينهما حيث إنهما طرفي نقيض من ناحية المسلمات والغايات، وإن تشابها في بعض الوسائل.

وسوف يحاول الباحث الاستفادة من هذه المحاولات دون الوقوف عند حدودها، بل تجاوزها ـ إن استطاع ـ والسير خطوة إلى الأمام في سياق إيجاد الأصيل الإسلامي البديل للنظريات الأوروبية في التنمية السياسية.

ثالثًا: الإطار المنهجي للكتابات العربية في التنمية السياسية

على الرغم من أن قضية المنهج قضية أكبر من أن يخوض فيها الباحث إلا أنه باستعراض معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية، يمكن القول: إن هناك مجموعة من الملاحظات المنهجية على أغلب هذه الدراسات:

١ ـ إن معظم الكتابات العربية في التنمية السياسية لم تطور منهجًا مستقلاً، أو نابعًا من بيئة المشكلة محل دراستها أو تحاول الوصول إلى بدايات منهاجية. بل إن الأغلب الأعم منها يعلن بداية تبنيه لأحد المناهج الأوروبية السائدة، أو لتوليفة منها. سواء المناهج السلوكية بتفريعاتها أو المنهج الطبقي الصراعي. حيث نجد أن هناك مجموعة من الدراسات تسير في إطار المناهج السلوكية، سواء المنهج البنائي الوظيفي، أو المنهج النظمي، أو المنهج الاتصالي.. الخ[٢٠]. وهناك مجموعة أخرى تتبنّى المنهج الصراعي أو منهج

---

(٢٠) د علي الدين هلال، «التنمية السياسية»، مرجع سابق. ص ص ٧٨ ـ ٧٩.
ـ د. السيد غانم، دراسة في التنمية السياسية، مرجع سابق، ص ص ١ ـ ٢٧.

ألتحليل الطبقي[٢١]. والجزء الأغلب منها لا يورد ذكرًا لمسألة المنهج، هذا مع ملاحظة أن مفهوم المنهج أصبح مجرد «شعار» يذكر في بداية البحث، دون أن يلتزم به الباحث، أو يسعى إلى أن تسير رسالته أو بحثه في سياق هذا المنهج، بل الملاحظ أن ذكر المنهج أصبح من مقتضيات الإخراج العلمي للأبحاث، أو من لزوميات الشكل الأكاديمي للرسائل العلمية.

٢ - إن معظم الدراسات العربية تدرس الواقع العربي بأبجديات علمية غريبة عنه، فإما تتوقف هذه الدراسات عند مجرد استعراض أحد النظريات الأوروبية، أو مجموعة منها أو أنها تحاول دراسة الواقع العربي بإحداها، أو أنها تستعرض بعض التجارب التي طبقت في دول معينة مثل: تجربة بريطانيا، أو الاتحاد السوفيتي، أو الولايات المتحدة الأميركية، أو الصين، أو الهند[٢٢]. حيث تسود وثنية النماذج التنموية التي حققت نجاحًا واقعيًّا، ومن ثم فإمكانية تطبيقها مرة أخرى قائمة، بل ومحل إعجاب حيث تقدم تجربة الصين، أو الهند أو تنزانيا، أو تشيلي[٢٣]، كتجارب شهدت نجاحًا ملحوظًا من الواقع التطبيقي.

وعندما تثور قضية التراث التاريخي أو التقاليد الموروثة، ومدى ملاءمة هذه التجارب معها. تقدم وفي سياق التقليد نفسه تجربة اليابان، كقدوة للسير على منهجها، دون محاولة لاستخلاص منهاجية التجربة، أو كيفية تعاملها مع تراثها وتقاليدها، بل تقدم كنموذج جاهز للنقل وإعادة التطبيق[٢٤]، وكأن

---

(٢١) د. فؤاد مرسي، التخلّف والتنمية، مرجع سابق، ص ص ١٢٥ - ١٧١.
- د. عبد الباسط عبد المعطي، **الوعي التنموي العربي**، مرجع سابق، ص ص ١٢ - ٢٨.

(٢٢) د. مصطفى كامل السيد، **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، مرجع سابق، ص ص ١٧ - ٧٨، ١٦٥ - ٢٢٠.

(٢٣) انظر على سبيل المثال:
- د. نزيه نصيف الأيوبي، **استراتيجية التنمية في العالم الثالث**، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، نوفمبر ١٩٧٨.
- د. مصطفى كامل السيد، **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، مرجع سابق، ص ص ١٦٥ - ٢٠٠.

(٢٤) عبد الغفار رشاد، **التقليد والحداثة في الخبرة السياسية اليابانية**؛ مرجع سابق، ص ص ٣٠٣ - ٣٠٩

الكتابات العربية في التنمية السياسية لا تستطيع الفكاك من أسر التقليد والنقل، أو أن الإبداع ومحاولة إيجاد طريق بديل يمثل ضربًا من المستحيل؟

٣ ـ تقدم بعض الدراسات العربية مفاهيم ومشاكل غير نابعة من الواقع العربي، مما يؤدي إلى تفاقم مشاكل الواقع وتفجرها أكثر من الإسهام في حلها، فالإلحاح على ما يسمى بأزمات التنمية السياسية يؤدي إلى تزايدها، مثل: أزمة الهوية أو التكامل القومي حيث إنها تدرس بصورة ترسّخ وجود مثل هذه الأزمات، ذلك أن الباحث العربي يسعى دائمًا لصب واقعه في قوالب المفاهيم الأوروبية،غاضًا الطرف عن معطيات واقعه، مؤسسًا ذلك على قناعة بأن مشكلات مجتمعاتنا نفسها هي ما واجهه المجتمع الأوروبي في تاريخه، هذا بالإضافة إلى النزعة التفتيتية التي تسيطر على هذه الدراسات في إطار ما يعرف بدراسة الحالة التي تعمِّم الجزء على الكل، عن طريق اختزال الواقع في حالة صغيرة غير مكررة، بصورة لا تحقق منطق الاستقراء العلمي، الذي يصل إلى حكم كلي عن طريق تتبع حالات جزئية متشابهة، ثم الوصول منها إلى تعميم، يصدق على كل حالة منها، ناهيك عن الدراسات التي تعتمد على المؤشرات الجزئية للتعبير عن القضايا الكلية عن طريق ما يعرف بالتعريف الإجرائي الذي يحول القضايا الكلية إلى مجموعة مؤشرات قابلة للقياس في الواقع، أو الملاحظة بصورة لا تضمن تعبير هذه المؤشرات عن حقيقة القضية، أو القيمة الكلية التي قد لا تكون قابلة للتحويل إلى مؤشرات، أو أنها تتضمن أبعادًا داخلية لا يمكن ملاحظتها بصورة مباشرة.

٤ ـ تفتيت ظاهرة التنمية السياسية، حيث نجد أن كل تخصص علمي من التخصصات السائدة في المنطقة العربية، والتي تمثّل انعكاسًا للتخصصات الأوروبية نفسها، يحاول أن يجذب قضية أو ظاهرة التنمية السياسية إليه، فهناك من يصورها على أنها قضية اجتماعية بالأساس، ومن ثم يدرسها في إطار علم الاجتماع، وهناك من يصورها على أنها قضية أنثروبولوجية، وهناك من يدرسها في إطار علم الاقتصاد. والقليل الذي يدرسها على أنها ظاهرة سياسية حيث لا تعدو هذه الدراسات المنطلقة من حقل علم السياسة بالأصالة سوى عدد

محدود، في ظل سيطرة التخصصات الأخرى على هذا المجال.

وفي سياق هذه الدراسة سوف يحاول الباحث تقديم أبعاد أو بدايات تناول مستقل لهذه الظاهرة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي كاقتراب منهاجي بديل يحاول تناول ظاهرة التنمية السياسية بالمفهوم الأوروبي، أو ظاهرة الاستخلاف والعمران البشري بالمفهوم الإسلامي.

المبحث الثاني: المنظور الحضاري(٢٥) الإسلامي: إطار تحليلي بديل لدراسة التنمية السياسية

في هذا المبحث سيتناول الباحث المنظور الحضاري الإسلامي، سواء في مقولاته الرئيسية التي يرتكز عليها، وتمثل قواعده وأصوله، أو في أدواته البحثية والتحليلية ومستويات توظيفه، وتطبيقه الفعلي في دراسة ظاهرة التنمية السياسية، مما يثير مجموعة تساؤلات تتعلق بماهية المنظور الحضاري، ولماذا يوصف بالإسلامي؟ وهل هناك منظورات حضارية أخرى؟ وهل إضفاء الصفة الإسلامية على المنظور الحضاري يقصره على ظواهر معينة أو موضوعات ذات صبغة إسلامية؟ وهل يستطيع هذه المنظور تحقيق قدر من العمومية المنهجية أم أنه مؤطر بالخصوصية ابتداء؟ وهل يمكن سحبه لتناول ظواهر خارج إطار البيئة الحضارية الإسلامية؟.

في البداية يجب تحديد مفهوم الحضارة، ذلك المفهوم الذي يعد جوهر البحث في هذا السياق، والذي ساده من التشويه والتلبيس ما أخرجه عن سياقه الصحيح، وأفقده جوهره ومعناه، فقد أصبح هذا المفهوم مرادفًا للمدنية(٢٦)، أو

---

(٢٥) يرجع الفضل في صياغة هذا المفهوم وتوظيفه في دراسة النظم السياسية العربية إلى د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، العام الجامعي ٨٣ - ١٩٨٤.

(٢٦) يعرف (السير ادوارد تايلور Sir Edward Tylor ١٩٧١) الحضارة: بأنها مرادف للمدنية، وهي ذلك الكم المركب الذي يحتوي على المعلومات والمعتقدات والفنون والقيم والقوانين والتقاليد وجميع القابليات والعادات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوًا في مجتمع ما) كذلك يرى رالف =

الثقافة[٢٧]، أو يشملهما معًا[٢٨]. وهناك من ربط مفهوم الحضارة بالحضر بحيث جعله عكس البداوة[٢٩]. وهذه التعريفات لمفهوم الحضارة ليست ذات موضع في سياقنا البحثي، حيث إننا سوف نعتمد مفهومًا للحضارة، مشتقًا من جذر لغوي، مخالف تمامًا لما سبق الحديث عنه، دون إلغاء هذه التعريفات بصورة كلية، بل احتوائها وتجاوزها. فالحضارة مشتقة من حضر، بمعنى الحضور وهي نقيض المغيب والغيبة، حضر يحضر حضورًا وحضارة، وتنطق بكسر الحاء وفتحها[٣٠]، وتعني الحضور الدائم والتجدد. ويرد في القرآن الكريم هذا اللفظ مرادفًا للفظ «شهد»، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ [البقرة: ١٨٥]، أي حضر مجيء الشهر وشاهده[٣١]،

= بدنكتن Ralph Pinddngton بأنها مجموعة الأدوات المادية، والفكرية التي يستطيع بها ذلك الشعب إشباع حاجاته الحياتية والاجتماعية، وتكييف نفسه لبيئته.

انظر: كلايد كلوكهون، **الإنسان في المرآة: علاقة الأنثروبولوجيا بالحياة المعاصرة** ترجمة د. شاكر مصطفى سليم، بغداد: المكتبة الأهلية، ١٩٦٤، ص ٧١ من تعليق المترجم.

(٢٧) يرى معظم علماء الأنثروبولوجيا أن الحضارة ما هي إلا مجرد نوع خاص من الثقافة أو بالأحرى شكل معقد، أو راق من أشكال الثقافة حيث إن الثقافة هي أنماط السلوك المشترك السائد في مجتمع معين، سواء أكانت معنوية أو مادية.

انظر: كلايدكلوكهن، وليم هـ. كلي، «مفهوم الثقافة» في: رالف لنتون، **الأنثروبولوجيا** ترجمة د. عبد الملك الناشف، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٧، ص ١٤٢.

ـ محمد عبد السلام الجفائري، **مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي**، ليبيا؛ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤، ص ص ٩١ ـ ٢٥.

(٢٨) د. أحمد شلبي، **موسوعة النظم والحضارة الإسلامية**، الجزء الأول، تاريخ المناهج الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ص ١٩ ـ ٢٢.

ـ ألبرت أشنيتر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣، ص ٣٥.

ـ ادوارد ماركاريان، **نظرية الحضارة**، موسكو: أكاديمية العلوم السوفيتية، ١٩٨٧، ص ص ١٧ ـ ١٨.

(٢٩) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨١، ص ص ٨٨٨ ـ ٨٩٣.

(٣٠) ابن منظور، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف ب.ت، ص ص ٩٠٦ ـ ٩٠٧.

(٣١) فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م، المجلد الثالث، الجزء الخامس، ص ٩٥.

ويؤدي لفظ الشهادة في القرآن دلالات أربع تتكامل فيما بينها وتتحد لتؤدي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي، هذه المعاني لا يمكن تجزئتها وإلا فقدت مضمونها ومعناها، فأي واحد منها يمثل جزءًا من البناء المفهومي للحضارة ومن ثم لا يمكن القول أن توفر بعضها دون الآخر يؤدي مضمون الحضارة نفسه، بل لا بد من توفرها جميعًا في منظومة أو نسق واحد حتى تعطي المفهوم كامل معانيه، وهذه الدلالات هي:

١ ـ الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله والاعتراف بتفرده سبحانه بالألوهية والربوبية. وهي محور العقيدة الإسلامية، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه ﴿**شهد الله أنه لا إلَه إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط. . . .**﴾ [آل عمران: ١٨].

ويقول الرسول ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة ألّا إلَه إلا الله وأن محمدًا رسول الله»[٣٢].

٢ ـ الشهادة قول الحق وسلوك طريق العدل، أو الإظهار والبيان، أو الإخبار المقرون بالعلم[٣٣]، أو الملاحظة والمراقبة، وتعد مدخلًا من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة. ﴿**إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**﴾ [ق: ٣٧].

٣ ـ الشهادة بمعنى التضحية والفداء، وتقديم النفس في سبيل الله حفاظًا على العقيدة ومجالها الجهاد بكل معانيه.

٤ ـ الشهادة كوظيفة لهذه الأمة. ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا**﴾ [البقرة: ١٤٢]. وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة[٣٤]، حيث إن «واجب الشهادة لا تقوم به

---

(٣٢) محمد فؤاد عبد الباقي، **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦، الجزء الأول، ص ٣، ٤.

(٣٣) فخر الدين الرازي، مرجع سابق، المجلد الرابع، الجزء السابق، ص ٢٢٠.

(٣٤) المرجع السابق، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص ١١١.

إلا الأمة الوسط الخيِّرة المتميزة بشخصيتها الإسلامية المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها أو فقدان شيء من معالم شخصيتها؛ لتكون مثلاً يحتذى، ونموذجًا به يقتدى، وأسوة للأمم، تتأسى بها، وتترسم خطاها، وقد أدرك الصدر الأول من هذه الأمة أن الشهادة على الناس تعني؛ أن تكون هذه الأمة قوة عالمية محررة، تقوم على العدل، وتعمل به وتحمي حق الآخرين في الاختيار وحرية إرادتهم في إقامة مجتمع جديد، يقوم على التحرر من عبادة العباد، والتخلص منها إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة»[٣٥].

وطبقًا لهذه المعاني الأربع السابقة فإن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها. حيث تقدم النظرة الإسلامية مفهومًا للحضارة، مخالفًا لما قدم حول الحضارة كتراث تاريخي، أو إنجازات مادية أو ركام ثقافي، فالحضارة بالمعنى القرآني هي الحضور والتجدد والشهادة والفاعلية والخيرية.

ومن هنا يأتي المنظور الحضاري منطلقًا من الأبعاد الأربعة لمعنى الشهادة. فهو منظور ينطلق من حقيقة التوحيد كبعد غيبي، يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون وواضع نواميسه وسننه، والمتحكم في تسييره. هذه الحقيقة التي يترتب عليها أن الحق في الكون واحد لا يتعدد، وأن ما أوحى الله به إلى رسوله في القرآن الكريم والسنة الصحيحة كليات ومقاصد لمنهاج، وشريعة تتجاوز الزمان والمكان، ومن ثم فهي جوهر العلم الإسلامي ومحوره، ومنها تنطلق كافة مقولاته ونظرياته، كذلك فإن المنظور الحضاري يعطي الملاحظة والمشاهدة ـ كمداخل للعلم والمعرفة ـ وضعهما الصحيح إلى جانب الوحي، فإذا كان الوحي هو كتاب الله المقروء المنزّل على رسوله الكريم، فإن الملاحظة والمشاهدة للكون والواقع، واكتشاف السنن والنواميس هي أيضاً قراءة في كتاب

---

(٣٥) د. طه جابر فياض العلواني، تقديم وتحقيق كتاب: **النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار** للشيخ مصطفى الورداني، الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، ب.ت، ص ١٥.

الله الكوني المفتوح لجميع خلقه، والقائم على سنن ثابتة سخرها الله للعقل الإنساني، لكي يدركها ويتعامل معها.

ويهدف المنظور الحضاري إلى قول الحق والخبر اليقين، دون إجحاف أو تشويه للحقائق تحقيقًا للعدل ووصولاً إليه. والقيام بالوظيفة التي خلق الله هذه الأمة من أجلها، وجعلها خير أمة أخرجت للناس، وهي الشهادة على البشر في الدنيا والآخرة بعد توضيح طريق الله لهم.

وهنا يجب الإشارة إلى أن هذا المفهوم يختلف تمامًا عن الفهم الشائع للحضارة في الإسلام، الذي ينصرف إلى دراسة الخبرة التاريخية التي مرت بها الأمة الإسلامية وما قامت به من إنجازات، وما تركته من آثار مادية وثقافية، ذلك أن هذا الأخير يسير وفق الفهم الأوروبي للحضارة، وليس وفقًا للمعنى الذي سبقت الإشارة إليه لمفهوم الحضارة في الإسلام.

أمّا إضافة صفة «الإسلامي» إلى لفظ الحضاري، فتأتي في سياق تمييز المفهوم عن أي تلبيس أو تشويه، حيث يطرح على مستوى المناهج الأوروبية الحديثة المنهج الحضاري الذي صاغه Nelson والذي يركز على العمليات الثقافية الاجتماعية وأبنية الوعي(٣٦)، وذلك ضمن محاولة النقد الذاتي التي تتجاوز قصور المناهج التقليدية وجمودها، كما أن الفكر السياسي والاجتماعي العربي المعاصر يستخدم المفهوم نفسه بمضامينه الأوروبية ذاتها دون محاولة تطويره أو تنقيته مما لحق به من تشويه(٣٧).

---

(٣٦) Jose Casanova, Legitimacy and Sociology of Modernization, in Arthur J. Vidich and Ronald M. Glassman (ed.) **Conflict and Control: Challenge to Legitimacy of Modern Governments,** (London and Beverly Hills, Sage Publication, 1979), p. 244.

(٣٧) أنظر على سبيل المثال:

- د. أنور عبد الملك، **ريح الشرق**، مرجع سابق، ص ص ١٧ -٣٣، ١٢٤ - ١٣٢.
- د. إلياس فرح، **في الثقافة والحضارة**، بغداد: دار الشؤون الثقافية، الطبعة الثانية ١٩٨٧، ص ١٩.
- د. حسين مؤنس، **الحضارة**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم ١ يناير ١٩٧٨، ص ١٣.
- سليمان الخطيب، **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ص ٢٣ - ٣٩.

وفي سبيل تطوير المنظور الحضاري الإسلامي لدراسة ظاهرة التنمية السياسية يجب أن نتعرض للقضايا الآتية:

أولاً: دواعي تأصيل إطار تحليلي بديل لدراسة التنمية السياسية

إن محاولة إيجاد منهجية بديلة في حقل العلوم السياسية تنبع أساسًا من دواعي معينة، يتعلق جزء منها بقصور هذه المناهج المستخدمة والسائدة، أو عدم كفايتها أو فساد أسسها الفلسفية. ويتعلق الجزء الآخر بدواعي نابعة من الظاهرة ذاتها، موضع الدراسة وما تفرضه من مقولات، وما تطرحه من قضايا قد لا تستطيع المناهج القائمة احتواءها أو التعامل معها. ولذلك فإننا لا نسعى إلا إلى رسم خطوط عامة لمنهجية بديلة، دون استقصاء لتفصيلاتها، وإنما الوقوف عند أهم معالمها وأسسها التي يجب البحث فيها.

وتجب الإشارة إلى أن البحث عن إطار تحليلي بديل، لا يهدف إلى الزيادة في كمّ المناهج التي تهتم بدراسة ظاهرة التنمية السياسية، وتسير في اتجاه التكديس غير المفيد عملاً، وإنما نتوخّى من وراء هذا الإطار البديل الوصول إلى العلم النافع المؤدي إلى العمل الصالح، حيث إن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[٣٨]. ومن هنا فإنه قبل الحديث عن المنظور الحضاري الإسلامي لا بد من تقديم بعض الدواعي المقبولة عقلاً والمطابقة للواقع الموضوعي.

١ ـ قصور المناهج المستخدمة في دراسات التنمية السياسية

يسود حقل التنمية السياسية إجماع منهجي بين جميع نظرياته على اتخاد المنهج السلوكي بتعريفاته المتعددة، كاقتراب أساسي لتناول ظاهرة التنمية

---

(٣٨) أبو إسحق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ب.ت، الجزء الأول ص ص ٤٦ ـ ٥١.

السياسية، وينطلق هذا المنهج من فرضية أولية تؤكد على وجود ثوابت في السلوك السياسي والاجتماعي للأفراد والتفاعلات الاجتماعية، وهذه الثوابت تسمح بتعميمات تتخذ شكل قوانين اجتماعية وسياسية وسلوكية عامة، كما يركز هذا المنهج على التمييز بين الحقائق والقيم، وأنه بالإمكان دراسة الحقائق السياسية والاجتماعية بتطبيق خطوات البحث العلمي والطرق الكمية(٣٩). ويعد من أبرز المناهج التي استخدمت في دراسات التنمية السياسية ـ رغم أنها أصبحت موضع نقد وتجاوز ـ المنهج النظمي الذي طوّره ديفيد ايستون(٤٠)، والذي يقوم على أن تحليل الظاهرة السياسية وفهمها يستلزم النظر إليها كعملية أو آلية معينة، لها مدخلات تتمثل في المطالب والتأييد، ثم جهاز استقبال هذه المدخلات وتحويلها إلى مخرجات، متمثّلة في القرارات والسياسات التي تمثّل بدورها تغذية استرجاعية، تعود في صورة مدخلات مرة أخرى سواء أكانت تأييدًا ومساندة أم مطالب جديدة، مع الأخذ في الحسبان أن هذه العملية تتم في بيئة معينة، ثم جاء الموند ونقل المنهج البنائي الوظيفي(٤١)، الذي كان سائدًا في الدراسات الأنثروبولوجية والذي يختزل الظاهرة السياسية في مجموعة من الأبنية أو المؤسسات والوظائف التي تؤديها هذه الأبنية، ويقوم هذا المنهج على افتراضات ثلاثة أساسية:

١ ـ إن المجتمع نظام يتألف من أبنية فرعية، يعتمد بعضها على بعض بطريقة تجعل التغيّر في جزء ينعكس آليًا على شكل التغيير في الأجزاء الأخرى؛ ولذلك فإن مهمة التحليل كشف ماذا يؤثر في ماذا.

٢ ـ إن أي بنية أو نشاط مهما بدا ضارًا لغير عالم الاجتماع له وظيفة دعم

---

(٣٩) د. عبد الخالق عبد الله، مرجع سابق، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.
حول المدرسة السلوكية أنظر:

Ali, A. Abdel-kader (ed.), **Contemporary Dimensions of Political Theory** (Cairo: Shulinary, 1975), pp. 61-79.

(٤٠) David Easton, «An approach to the Analyses of Political Systems», In: Harvey G. Kebschull, (ed.) **Politics in Transitional Societies,** (New York: Appleton, Century, Crofts, 1968), PP. 18-30.

(٤١) Gabriel A. Almond, «Functional Approach to Comparative Politics», in Kebschull.(ed.) op. cit. PP. 31-48.

الأنشطة أو البنيات الأخرى في النظام الاجتماعي، وهو ما يعرف بمسلمة اللزومية الوظيفية التي تبرر وجود الفساد السياسي والسلبية على أساس أنهما بديلان للعنف[٤٢].

٣ ـ إن هناك مجموعة من الوظائف يجب أن يقوم بها أي نظام سياسي، هذه الوظائف حددها الموند في: **أولاً**: وظائف التحويل، وهي العمليات المتعلقة بالتعبير عن المصالح، وتجميع المصالح، وصنع القاعدة، وتطبيق القاعدة، والتقاضي بموجب القاعدة ثم الاتصال السياسي. **ثانيًا**: وظائف التكيّف، وتدور حول التنشئة السياسية والتجنيد السياسي. **ثالثًا**: قدرات النظام، وهي القدرة الاستخراجية، والقدرة التنظيمية والقدرة التوزيعية، والقدرة الرمزية، والقدرة الاستجابية[٤٣].

ونظرًا للنقد الذي تعرضت له المدرسة السلوكية، ودخول الفكر المنهجي الأوروبي في مرحلة ما بعد السلوكية، فقد قدمت مناهج ثلاثة أخر كبدائل للمنهجين السابقين نظرًا لما شابهما من قصور، وهذه المناهج هي المنهج الإمبريقي التاريخي الذي طوّره بندكس، والمنهج الماركسي «الامبريالية والتبعية» والمنهج الحضاري الذي يركّز على البعد الثقافي والأبنية الاجتماعية الثقافية[٤٤].

وبالنظر إلى هذه المناهج رغم تعددها وتعارضها الظاهري، بما يوحي بأنها بدائل يتجاوز لاحقها قصور سابقها، نجد أنها جميعًا تشترك في مجموعة من الخصائص تضع قيودًا على صلاحيتها في دراسة واقع مجتمعات العالم غير

---

(٤٢) إلياس بايونس، «علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المعاصر»، في: د. إسماعيل الفاروقي، ود. عمر عبد الله ناصف، **العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية**، مكة المكرمة: دار عكاظ، ١٩٨٤، ص ٤٥.

ـ د. كمال المنوفي، **أصول النظم السياسية المقارنة**، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ١١١.

(٤٣) د. كمال المنوفي، **نظريات النظم السياسية**، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٤٤) Casanova, op, cit, PP. 240-245.

الأوروبي، ناهيك عن قصورها الذاتي عن الإحاطة بالظاهرة السياسية حتى في المجتمعات التي طرحتها.

وأهم أوجه القصور ما يلي:

(أ) الطبيعة المحافظة بل الجامدة التي تتصف بها هذه المناهج، خصوصًا النظمي والبنائي الوظيفي، حيث لا يمكن استخدامها إلاّ في إطار النظم السياسية المستقرة المتوازنة، بل إن المنهج ذاته يسعى دائمًا للتأكيد على التوازن والاستقرار والمحافظة على أداء الوظائف كوسيلة للإبقاء على النظام[٤٥]، ومن ثم لا تصلح هذه المناهج لدراسة واقع المجتمعات غير الأوروبية، التي لا يعد التوازن أو التكيف أو الاستقرار هدفها الأساسي، أو حالتها الدائمة، فهذه المجتمعات تمر بتغيّرات سريعة ومتلاحقة، ولا يمكن التنبؤ بها مثل الانقلابات العسكرية، كما أنها في سياق سعيها نحو تحقيق مستويات أفضل من النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يجب أن يحدث النظام ذاته تغييرات جذرية، أو يخضع النظام لهذه التغييرات مثل الثورة. ولا يمكن الاحتجاج في هذا المقام بإمكانية تثوير هذه المناهج، أو تكييفها لدراسة الواقع المتغير[٤٦]. ذلك أن طبيعة هذه المناهج وبنيانها الداخلي، بل أسسها ومقولات «ما قبل المنهج» التي بنيت عليها لا تسمح بحدوث هذا التثوير، فضلاً عن عدم إمكان تحقيق التكامل المنهجي بينها، نظراً لتعارض مقولاتها ومفاهيمها، فلا يمكن الحديث عن تكامل منهجي بين المنهج الماركسي

---

(٤٥) Fred W. Riggs, **Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society** (Boston: Houghton Mifflin Company, 1969), P. 75.

ـ كارل دويتش، «مدخل نظرية الإنسان كأساس للبحث المقارن»، ترجمة: د. السيد حنفي عوض، اليونسكو، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**: عدد ٦٢، ص ٦.

ـ د. كمال المنوفي، **نظريات النظم السياسية**، مرجع سابق، ص ص ٩٣ ـ ٩٩، ١٢٧ ـ ١٢٩.

ـ د. سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق ص ص ٣٣ وما بعدها من المقدمة.

(٤٦) راجع: د. أماني محمد قنديل، **صنع السياسات العامة في مصر**: مع تطبيق على السياسة الاقتصادية ١٩٧٤ ـ ١٩٨١، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ص ٤٦ ـ ٦٧.

والبنائي الوظيفي إلا إذا تخلّى أحدهما عن أسسه وقواعده.

(ب) الطبيعة الآلية الميكانيكية لهذه المناهج، حيث تسيطر على معظم هذه المناهج صيغة تحكمّية، تفرض حتمية معينة على الظاهرة السياسية بصورة لا تظهر أبعاد الظاهرة كلها، بل تنتقي ما يتلاءم مع مقولات المنهج، وتهمل الجوانب الأخرى، وتطوّع الظاهرة السياسية قسريًا لينطبق عليها المنهج، سواء بتضخيم أحد الأبعاد، أو إحداث اختلال في عناصر الظاهرة وأسبابها، مما يخرج المنهج عن دوره ووظيفته كوسيلة للوصول إلى الحقيقة بصورة منظمة ومنضبطة. ومن ثم فإن استخدام هذه المناهج في دراسة المجتمعات غير الأوروبية لن يؤدي إلى ثمار ونتائج عملية تنطبق على الواقع وتعبر عنه، وإنما يؤدي إلى محاولة خلق واقع جديد، يتناسب مع مقولات ما قبل المنهج التي حملت بها المناهج الأوروبية، حيث إن الأخذ بهذه المناهج ومفاهيمها يؤدي إلى التعمية والفوضى المنهجية[٤٧]، وهو ما يظهر في تلك الدراسات التي وظفت هذه المناهج في تناول الواقع السياسي غير الأوروبي.

(جـ) تفتيت الظاهرة الاجتماعية وافتقاد التكامل المنهاجي؛ نتيجة للمبالغة في التخصص والطبيعة الانشطارية للعلم الاجتماعي الأوروبي المعاصر، أصبحت الظاهرة الاجتماعية التي تمثّل نسقًا واحدًا ـ بالمفهوم الذي أشار إليه كارل دويتش ـ تتكامل أبعاده ومواقفه ويتأثر بعضها ببعض[٤٨]. أصبحت هذه الظاهرة موضعًا لتناولات عدة من قبل علوم مختلفة، يركز كل منها على أحد أبعاد الظاهرة ويضخمها، ويبرزها مغفلاً أو مقلّلاً من أهمية الأبعاد الأخرى، أو ناظرًا إليها من زاوية موضوعه وجزئيته، فكما يرى ماكس شيلر أن «ازدياد انشطار العلوم التي تنهمك في دراسة الإنسان زاد من فكرتنا عن الإنسان فوضى وغموضًا فقد تحسنت وسائلنا الفنية في الملاحظة والتجربة بقدر كبير وأصبحت تحليلاتنا أمضى وأكثر نفاذًا، ومع ذلك يبدو أننا لم نجد منهجًا

(٤٧) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨٤، ص ٨٩.

(٤٨) كارل دويتش، مرجع سابق، ص١٢.

للسيطرة على هذه المادة وتنظيمها»[٤٩]. فالمتخصصون في العلوم المختلفة رغم تأكيدهم على أهمية التصور الشامل للتنمية إلا أن هذا البعض جذب موضوع التنمية إلى تخصصه، فأسهم بطريقة أو بأخرى في تجزئة تصورات التنمية وتفتيت الوعي بها[٥٠].

(د) الانفصال بين مقولات المناهج الأوروبية وموضوعاتها: فهذه المناهج نتاج لعمل عقلي تمّ في ظل بيئة وظروف اجتماعية وسياسية وثقافية تختلف تمامًا عن بيئة الموضوعات التي استخدمت في دراستها في العالم غير الأوروبي فالمنهج يقوم ويتشكل ويتكون عبر عملية معقدة، في أثناء دراسة نمط مجتمعي محدَّد مما يحدِّد له مبادئه ومقولاته ونماذجه، لأن المنهج لا يبدأ في تكوين مبادئه من فراغ فكري وإنّما يتشكل بمقولات نمط حضاري معيّن، ويحمل مسلّماته وقيمه[٥١] بصورة تجعله غير صالح لدراسة المجتمعات المغايرة تمامًا لمجتمعه؛ لأنه يعكس أساسًا العالم الذي أنتجه لا العالم الذي يدرسه[٥٢]. وقد أدى هذا الانفصال بين المناهج الأوروبية وموضوعاتها في العالم غير الأوروبي إلى ظاهرتين متلازمتين:

١ ـ المحدودية في فهم الواقع السياسي للدول غير الأوروبية. نظرًا لقصور هذه المناهج وعدم استطاعتها التفاعل مع البيئات محل الدراسة أو التعبير عنها[٥٣]، بالإضافة إلى أن إطارها النظري لا يتسع ليشمل العديد من الظواهر والأسباب الفاعلة في هذه المجتمعات، والتي لا يمكن استيعابها في ظلّ

---

(٤٩) أرنست كاسبيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة: د. إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦١، ص ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٥٠) د. عبد الباسط عبد المعطي، مرجع سابق، ص ٢.

(٥١) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ص ١١ ـ ١٢.

ـ د. علي عبد القادر، **تطور الفكر السياسي: الإغريق الأقدمون**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الأولى ١٩٧٠، ص ٦.

(٥٢) د. مريم أحمد مصطفى عبد الحميد، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٥٣) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السادسة عشرة ب.ت، ص ١٤.

المناهج الأوروبية المعاصرة مثل الثقل الملموس للتاريخ، ممثلاً في التقاليد والعادات والأعراف والقيم المتوارثة(٥٤). كما أن الواقع السياسي قد لا يستجيب لهذه المنهجية ولا يساهم في حسن تطبيقها نظرًا لظروف هيكلية مثل صعوبة الإحصاء أو إنكار المعلومات أو السلبية... الخ.

٢ ـ تحوُّل العلم إلى ممارسة ذهنية مجردة، أو احتراف معاشي للمنتسبين إليه من أبناء الدول غير الأوروبية النابغين ذهنيًا في غالب الأحيان(٥٥)، حيث يسود نوع في السفسطة المعاصرة والإغراق في قضايا مجرّدة لا تمت إلى الواقع الاجتماعي بصلة، أو ادعاء الموضوعية والحياد بصورة تجعل من عالم السياسة مجرد راصد للظواهر دونما توجيه أو تقويم.

وقد أدى هذا الانفصال إلى عدم فعالية المناهج، بل والنظريات الأوروبية التي وفدت إلى المجتمعات غير الأوروبية طوال الثلاثين عامًا الماضية، حيث ما زالت «الفجوة» بين الدول الأوروبية وغير الأوروبية قائمة بل تزداد اتساعًا(٥٦). ومن هنا فإن الإصرار على استخدام هذه المناهج دون محاولة لتطوير مناهج بديلة أصيلة نابعة من البيئة السياسية والاجتماعية للدول غير الأوروبية، منسجمة مع مقولاتها ومسلّماتها وأهدافها بحجة أن المسالك البحثية الشائعة هي الأقدر أو الأكثر فعالية دون نظر إلى أنها وضعت لتناسب واقعًا مغايرًا استمدت منه مقاييسها وأدواتها. كما أنها تعبر بصورة أو بأخرى عن نظرة المجتمع الأوروبي للعالم غير الأوروبي التي تنبع من مصالحه وتحيزاته وأهدافه(٥٧)، فالإصرار على استخدام هذه المناهج سوف يؤدي إلى المزيد من التدهور على مستوى الفكر والحركة في قضية التنمية السياسية.

---

(٥٤) د. رشدي فكار، لمحات عن منهجية الحوار، **التحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ٢٦.

(٥٥) د. عارف دليلة، **بحث في الاقتصاد السياسي للتخلف والتقدم والنظام الاقتصادي العالمي**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ١٢.

(٥٦) د. سعد الدين إبراهيم، **نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث**، مرجع سابق، ص ٦١.

(٥٧) د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص ٨.

٢ ـ عدم صلاحية التقليد كمدخل للمعرفة أو كمنهاج للوصول إلى الحقيقة:

التقليد «عبارة عن إتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا أن الحقيقة فيه من غير نظر وتأمّل في الحجة والدليل»(٥٨) وكما يقول أبو عمر ابن عبد البر في كتاب العلم ما نصه التقليد عند جماعة من العلماء غير الإتباع؛ لأن الإتباع هو أن تتبع القائل على ما بان لك من القول من فضل قوله وصحة مذهبه. والتقليد أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه(٥٩). فجوهر العلم التفقه والنظر والتدبر والتعقل والتفهم، ولا يكون ذلك إلا بالنظر في الأدلة واستيفاء الحجة دون التقليد لأن التقليد لا يثمر علمًا ولا يفضي إلى معرفة(٦٠). وقد ذم الله التقليد في غير موضع من كتابه ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله**﴾ [التوبة: ٣١] قال حذيفة وغيره لم يعبدوهم من دون الله، ولكن أحلوا لهم وحرموا عليهم فاتبعوهم(٦١) ذلك أن التقليد إبطال لمنفعة العقل؛ لأنه إنما خلق للتأمّل والتدبّر(٦٢).

وطبقًا لهذا فإن التقليد للأسلاف دون تعقّل أمر يرفضه العقل، ولا يعد منهجًا للوصول إلى الحقيقة، بل لا بد من التدبر والتعقل. وإذا كان التقليد منهجًا غير صالح داخل البيئة الواحدة والعقيدة الواحدة والمجتمع الواحد وفي أمور الدين، فكيف يكون الوضع إذا اختلفت البيئة والثقافة والعقيدة؟!.

٣ ـ عدم شرعية تقليد غير المسلمين في عقائدهم وأفكارهم ومناهجهم

ذلك أن النهي عن التقليد قد جاء ابتداء، وكما سبق توضيحه من تقليد المبسلم للمسلم سواء اختلف الزمان أو لم يختلف. أما تقليد غير المسلم فإنه

---

(٥٨) الجرجاني، **التعريفات**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م، ص ٥٧.
(٥٩) جلال الدين السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق: الشيخ خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ١٢٠.
(٦٠) المرجع السابق، ص ١٢٤.
(٦١) المرجع السابق، ص ١٢٠.
(٦٢) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت، ص ٨١.

ينهى عنه قطعيًا، حيث إن «أفعالهم لا تخرج عن ثلاث؛ إما أنها مشروعة في ديننا، مع كونها مشروعة في دينهم، أو غير مشروعة، وهذا لا يعدّ تقليدًا لهم، أو أنها مشروعة في دينهم ونسخها القرآن، أو أنها غير مشروعة لنا أو لهم، وأحدثوها في فكرهم وثقافتهم، وهذه بدعة محدثة من الكافرين»[٦٣]. وبالنظر إلى مناهج البحث نجد أنها تمثل أسسًا وقواعد للتفكير بصورة لا يمكن فصلها عن الاعتقاد، حيث يعد المنهج في القرآن صنو الشريعة **﴿ولكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا﴾** ومن هنا كان النقل عنهم تلبيسًا في الدين حذر الله سبحانه منه **﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقًا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين﴾**.

فطاعة أهل الكتاب، والتلّقي عنهم، واقتباس مناهجهم تحمل ابتداء معنى الهزيمة الداخلية، والتخلّي عن دور القيادة الذي لأجله وجدت هذه الأمة، كما تحمل معنى الشك في كفاية منهج الله لقيادة الحياة وتنظيمها[٦٤].

كما أن استخدام هذه المناهج قد تكون وسيلة لمفسدة في الشريعة أو العقيدة أو حياة المسلمين، ومن ثم وجب سدّها دفعًا للضرر المتوقع منها، وجلبًا لمصلحة أعمال الشرع ومنهاجه في حياة المسلمين ومجتمعهم[٦٥].

---

(٦٣) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، جدة: مكتبة المدني ١٩٨٠، ص ص ١٧٤ - ١٧٧.

(٦٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة ١٩٨٣، المجلد الأول، ص ٤٣٨.

- د. محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣، ص ١٣٧.

(٦٥) أنظر د. محمد مصطفى شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت. الدار الجامعية للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٣، ص ص ٣١٢ - ٣٢٤.

في توظيف مدخل سدّ الذرائع في بناء المفاهيم الإسلامية، أنظر:

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ١٦١ وما بعدها.

ثانيًا: المقولات الرئيسة للمنظور الحضاري الإسلامي

يرتكز كل منهج على مجموعة من المقولات التي تمثل هيكله وأبعاده الحقيقية، والتي تحدد طرق استخدامه، ومسالك وصوله إلى الحقيقة، ومداخله المعرفية، وكيفية تحصيله للمعلومات وتنظيمها، والخروج بالنتائج والخلاصات.

وهذه المقولات أو الأسس التي يرتكز عليها المنهج، وتمثّل هيكله وبنيته الأساسية، تنبع من الأطر المرجعية التي ينبثق عنها المنهج، والتي «عليها يتوقف ضبط الوحدات الجزئية وتحريكها وإقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر»[٦٦]. وبالنظر إلى المناهج المطروحة من قبل علم السياسة الأوروبي، نجد أنها أطروحات وضعية ـ أي وضعها أشخاص دون التزام بوحي إلٓهي ـ خاضعة لمعطيات الزمان والمكان والبيئة الاجتماعية، عبارة عن خليط من النظريات والدراسات والتعميمات المتداخلة والمتعارضة في معظم الأحيان، قاصرة عن إدراك حقيقة الإنسان ورسالته ودوره وغايته[٦٧]. ومن ثم فإن نقل هذه المناهج إلى بيئات أخرى قد لا يحقق التكافؤ المنهجي سواء بين المنهج والإطار الثقافي السائد في تلك المجتمعات أو بين المنهج والظاهرة موضع الدراسة، بحيث يكون المنهج غير متكافىء في مقولاته ومسلماته وأدواته مع موضوعه. ولذلك فإن «دواعي التكافؤ المنهجي تفرض تطوير منهجية مستقلة للتعامل مع المجتمعات موضع الدراسة»[٦٨]، وهذه المنهجية تقوم على أسس أو مقولات أربع هي:

---

(٦٦) د. منى أبو الفضل، «نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات»، بحث قدم للمؤتمر العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي حول قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، الخرطوم ١٥ ـ ٢٢ يناير ١٩٨٧، ص ٤.

(٦٧) د. عبد القادر هاشم رمزي، **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، دراسة مقارنة**، الدوحة: دار الثقافة، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ص ٩ ـ ١١.

(٦٨) د. منى أبو الفضل، «نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي»، مرجع سابق، ص ١٢.

١ ـ تكامل مصادر التنظير والجمع بين الثابت منها والمتغيِّر

في حين تقوم المناهج الغربية على أسس وضعية تنطلق من الواقع؛ لتدرس الواقع وتتحكّم فيه، مما يؤدي إلى تحكّم المتغير في المتغير، وافتقاد عنصر الثبات والديمومة غير الخاضع لتغيرات وتحولات الواقع البشري ذي الطبيعة المتجددة والمتغيرة، نجد المنظور الحضاري الإسلامي يقوم على تحقيق التكامل في مصادر التنظير بالربط بين الوحي والواقع، مما يؤدي إلى تحقيق التوازن بين الثابت والمتغير في الحياة البشرية، حيث يحدد الوحي الأبعاد الثابتة، سواء في تفصيلاتها، حيث الأمور المتصلة بالفطرة والسنن الكونية، والتي لا تخضع لتغير الزمان أو المكان، أو في مقاصدها، حيث تكون الأمور كلية قابلة للتغير في جزئياتها، تاركًا العناصر المتغيرة سواء أكانت جزئيات دقيقة أو طرق ومسالك تطبيق الكليات للعقل البشري في تفاعله مع الشريعة الموحاة والواقع المعاش.

وتتأسس هذه النظرة أو المقولة على طبيعة العلم الإسلامي الذي يعني في جوهره «الخبر اليقين»[٦٩] سواء جاء عن طريق الوحي أو عن طريق اجتهاد العقل المسلم في سياق نظره في الكون وتفكّره فيه. أو كما يقول الجرجاني: العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.. أو هو إدراك الشيء على ما هو به، وقيل هو زوال الخفاء من المعلوم... العلم ينقسم قسمين: قديم وحادث.. العلم القديم لله سبحانه، والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة: بدهي وضروري واستدلالي. فالبدهي ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، مثل: الكل أعظم من الجزء، والضروري هو العلم الحاصل بالحواس الخمسة، والاستدلالي هو ما يحتاج إلى تقديم مقدمة[٧٠]. ويرى الأصفهاني: أن العلم هو إدراك الشيء بحقيقة[٧١] . والعلم كما جاء في القرآن نوعان: **العلم الظاهر**: المتوقف عند

---

(٦٩) د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٧٠) الجرجاني، مرجع سابق، ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٧١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق، محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ب.ت، ص ٣٤٣.

مجرد الحواس والظن والهوى **﴿يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** [الروم: ٧]. **والعلم الراسخ**: وهو الذي ينطلق من العلم الموحى به من الله سبحانه «حيث الرسوخ هو الثبات والتمكّن من كتاب الله ومعرفة محامله وقيام الأدلة على مراد الله تعالى، بحيث لا تضلله الشبه ولا تتطرقه الأخطاء»(٧٢). **﴿وهو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾** [آل عمران: ٧].

فتعريف العلم في الإسلام يعطي الوحي البعد الأكبر في الأنموذج المعرفي، كمحور للفكر البشري لا ينفي العقل أو الواقع، وإنما يحدد منهجية حركته وزوايا رؤيته وحده بما لا يستطيع الوصول إليه، ومن ثم فإن مداخل العلم أو مسالك الوصول إلى الحقيقة في المنظور الحضاري الإسلامي تجمع بين مصادر ثلاث(٧٣):

١ - الوحي.
٢ - العقل.
٣ - الحسّ (الواقع).

وعن طريق هذه المصادر الثلاثة يصل الإنسان إلى الحقيقة العلمية الثابتة دون إغفال لأحد جوانبها، أو التركيز على أحد أبعادها الظاهرة دون الأخرى. حيث الاعتماد على المناهج البشرية المنبتة الصلة بالوحي، والقاصرة على الحواس فقط لا يمكِّن الإنسان من فهم الحقيقة الكونية المعقدة والتعامل الإيجابي معها بل لا بد من قدرة إلّهية تمكّن الإنسان من إدراك الكون والظواهر الإنسانية على وجهها الصحيح؛ حتى يستطيع التفاعل الإيجابي معها، بما

---

(٧٢) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ الجزء الثالث، ص ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٧٣) د. عبد الهادي النجار، **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس: منشورات مطبعة الجنوب، ١٩٧٩، ص ص ٨٣ - ٨٤.

يحقق رسالة الاستخلاف واستعمار الأرض بصورة هادفة متوازنة واضحة الأهداف والغايات(٧٤).

وتتأسس هذه النظرة على الإيمان بوحدانية الله وألوهيته وقصور العقل الإنساني عن الإحاطة بكل قوانين الكون وسُننه وحقائقه. بل إن هذه الإحاطة يختص بها الله سبحانه، فالتوحيد المطلق يستلزم وحدانية الحقيقة وعدم تعددها أو تعارضها(٧٥)، ومن ثم فإن تكامل الوحي والحس والعقل بدهية أساسية تنبع من حقيقة التوحيد.. وحيث إن الوحي هو علم الله الكامل الذي لا يمثل الحاضر ولا الماضي ولا المستقبل، بل هو الحقيقة الأزلية غير المقيدة بزمان(٧٦) التي تحدد غايات حياة الإنسان وعلاقاته مع الكون ووسائله لإعماره، وتحقيق الاستخلاف لله سبحانه(٧٧). ولذلك فقد جاءت الرسالة الإسلامية خاتمة حيث مثل القرآن والسُّنة الصحيحة منهجًا يتجاوز الزمان والمكان؛ ليصبح بديلاً عن النبوات المتتالية التي كانت قبل بعثة محمد ﷺ(٧٨).

ومن هذا المنطلق فإن الباحث في تناوله لنظريات التنمية السياسية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي سوف ينطلق من القرآن والسنة كمعيار أو مقياس مطلق يحدد غايات الإنسان ومقاصده وحقيقته. كما يحدد بدهيات الحياة

---

(٧٤) S. Waqar Ahmed Husaini, **Islamic Environmental System Engineering,** (London: Macmillan press, 1984), P. 3.

- د. عبد الغني عبود، **اليوم الآخر والحياة المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص ص ١٣٠ - ١٣١.

(٧٥) د. إسماعيل راجي الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية»، **المسلم المعاصر** (بيروت): العدد ٢٠، محرم ١٤٠٠ هـ، ص ٣٢.

(٧٦) د. محسن عبد الحميد، **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، الدوحة: كتاب الأمة عدد ٦، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ، ص ٤.

(٧٧) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، واشنطن: ١٩٨٦، ص ص ٩ - ١٣.

(٧٨) محمد باقر الصدر، **النبوة الخاتمة**، بيروت: دار المنتظر، الطبعة الثالثة ١٩٨٥، ص ص ٣٩ - ٦١.

- محمد أبو القاسم حاج محمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، أبو ظبي: دار المسيرة، ١٣٩٩ هـ، ص ٢٤٥.

الإنسانية وأهدافها ووسائلها، تأسيسًا على أن هذا الإطار المعرفي هو الأنموذج المعرفي الوحيد الذي يستطيع أن يبين لنا حقيقة الحياة الإنسانية وسبل تطويرها وإنمائها، ذلك أن «الفكر الإنساني غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوجود كله. فالوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى.. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربًا من المدركات غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقًا من ذلك ﴿**والله من ورائهم محيط**﴾ فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك»[٧٩].

٢ ـ النظرة الشاملة للظاهرة السياسية

تأسيسًا على قاعدة وحدة الحقيقة وتقديم الوحي على العقل والحس في الوصول إليها، فإن المنظور الحضاري الإسلامي ينظر إلى الظاهرة البشرية كوحدة معقدة متعددة الأبعاد، لا تقبل التفتيت أو التجزئة، حتى على المستوى التحليلي، حيث يكون النظر إليها في شمولها «والتوجه إلى جميع مظان الحقيقة المتعلقة بها سواء ما تعلق منها بعالم الشهادة أو ما تعلق بعالم الغيب، بحيث يتناول الموضوع باستقصاء طبيعته وملابساته جميعًا»[٨٠].

وحيث إن الظاهرة السياسية هي قمة الظاهرة الاجتماعية وإطارها، فإن التجزئة والتفتيت أكثر خطورة على سياق البحث العلمي ونتائجه، مما يجعل من شمول التناول ضرورة أكثر إلحاحًا واتساقًا مع طبيعة الظاهرة موضع الدراسة، حيث يشمل مفهوم السياسة في تعريفه الإسلامي الجوانب الاجتماعية

(٧٩) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص ١٠٧١.
(٨٠) د. عبد الهادي النجار، العقل والسلوك، مرجع سابق، ص ١٢٢.

والاقتصادية والثقافية. . الخ[٨١]، لأن السياسة هي القيام على الأمر بما يصلحه أو هي إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المُنجي في الدنيا والآخرة[٨٢]. أما التحديد الأوروبي لمفهوم السياسة؛ فنجد أنه يحصره في ظاهرة القوة أو السلطة أو الدولة. أو التخصيص السلطوي للقيم[٨٣]، على الرغم من أن جميع هذه التعريفات لا تعدو أن تكون أحد أبعاد أو جوانب الظاهرة السياسية، وليست جوهرها أو فحواها.

ويترتب على شمول التناول للظاهرة الإنسانية عامة والظاهرة السياسية بصفة خاصة نتيجتان هامتان:

(أ) الإحاطة بجميع أبعاد الظاهرة السياسية؛ ومن ثم فهم الظاهرة على حقيقتها مما ييسر التعامل معها ووضعها في سياقها الطبيعي، دون إهمال لأحد عناصرها؛ ذلك أن مجرد التغافل عن أي عنصر منها سوف يؤدي إلى اختلال الفهم وفساد التفاعل. وتنطلق هذه المقولة من النظر إلى أسماء الله الحسنى، حيث نجد أن أخذ بعض أسمائه سبحانه وتعالى دون بعضها الآخر سوف يؤدي إلى وجود منظومة عقَديّة، غير المنظومة الإسلامية بل قد تعارضها تمامًا[٨٤].

(ب) التوازن في التناول: بحيث لا يطغى أحد الأبعاد على الآخر، حيث ينطلق المنظور الحضاري من مفهومي العدل والتوازن، مما يفرض إقامة العدل عند الميزان بين مختلف جوانب الظاهرة الاجتماعية، دون تحيز إلى جانب واحد من جوانبها، وإبراز دوره، أو التقليل من شأن الجوانب الأخرى، وجعلها تابعة له، كما يفعل الذين يبالغون في دور العامل الاقتصادي، أو الجنس، أو

---

(٨١) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الفهم الاستشراقي والإدراك الذاتي**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢، ص ع - د.

(٨٢) د. عبد القادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٨٣) د. علي عبد القادر، **في العلوم السياسية مدخل إسلامي عربي**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٧، ص ص ٣ - ١٣.

(٨٤) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ١٠١.

التناقض القومي، أو الطَبقي... الخ. وهذا لا يعني إعطاء كل جوانب الظاهرة أحجامًا واحدة من حيث الدور والأهمية والتأثير، ولكن إعطاء كل جانب موقعه في كل حالة من الحالات، على ضوء ما هو قائم فعلاً لا على ضوء حكم مسبق، يطبق على كل الأنماط المجتمعية(٨٥).

٣ ـ البيئة الزمنية للظاهرة السياسية

حيث ينطلق المنظور الحضاري الإسلامي من افتراض أن التاريخ وسننه وتجاربه وخبراته مستبطنة في «ذاكرة الأمة»(٨٦)، فالأحداث التاريخية السابقة لا تنتهي بمجرد زوالها الوجودي، وإنما تظل حية في خبرة الأمة وذاكرتها. ومن هنا فإن دراسة الظاهرة السياسية لا تقف فقط عند مجرد ظهورها الفعلي في الواقع الاجتماعي، وإنما تتبع امتدادها التاريخي وجذورها، ليس بمعنى المعالجة التاريخية البحتة، وإنما للبحث عن أصول هذه الظاهرة من ناحية، والبحث عن المخزون التاريخي للتعامل مع أمثالها من ناحية أخرى، بحيث يكون هناك ترابط وتعانق(٨٧) بين الظواهر الحالية وتلك التي حدثت في أزمان ماضية، وهذا لا يعني أن الظواهر تتكرر، وإنما يعني البحث في منهج التعامل مع أمثال هذه الظاهرة، ودراسته وإمكانية الاستفادة به في دراسة الظاهرة المعاصرة والتعامل معها.

فالبيئة الزمنية للظاهرة تمثل مستودع خبرة وتجربة ومخزونًا نفسيًا ومعنويًا ورصيدًا من القيم والمعايير(٨٨)، حيث إن الكائن العضوي لا يقيم أبدًا في

---

(٨٥) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٨٦) د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٨٧) د. محمود سفر، **التنمية قضية**، جدة: تهامة، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ٣٩.
ـ د. يوسف القرضاوي، **الوقت في حياة المسلم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٤ م، ص ٤٦.

(٨٨) د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص ص ١٩ ـ ٢٠.

لحظة واحدة من لحظات التاريخ، بل إن أحوال الزمن الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل تكون في حياته كلاً لا يتجزأ. فالحاضر مفعم بالماضي مثقل بالمستقبل، ونحن لا نستطيع أن نصف الحالة الآنية للكائن العضوي دون أن نأخذ تاريخه بعين الاعتبار ودون أن نحوّلها إلى حالة من المستقبل، تكون الآنية بمثابة نقطة العبور إليها[٨٩]. وبهذا نكون أمام بدهية أولية يقرّ بها كل من يدعي العلمية، وهي ضرورة الانطلاق من تاريخ الظاهرة وسماتها لكي تتوفر إمكانية الخروج باستنتاج حول تغيرها اللاحق[٩٠].

وتأسيسًا على هذا؛ فإنه لا يمكن الحديث عن انفصال بين ماضي أمّة من الأمم وحاضرها، حيث إن هذه المقولة مغلوطة ومفتعلة ولا تعبر عن واقع موضوعي، فماضي أية أمة أو أية ظاهرة مستبطن في تكوينها الداخلي، لا يمكنها الفكاك منه، وإلا فقدت هويتها وذاتها. أما الحديث عن الأصالة والمعاصرة فقضية قائمة على مقدمات فاسدة. حيث إن طرح هذه القضية يستلزم الوقوف موقف الحياد بين الاثنين تمهيدًا للاختيار والتحديد الجازم لما هو أصيل وما هو معاصر. ثم الاتفاق على معايير معينة للمعاصرة نابعة من الذات، دون تقليد أو نقل من تجارب أخرى. فهذه القضية «تقوم على أن للعصر الحالي خصائص واحدة تربط أهل الأرض جميعًا وبهذه الخصائص تقاس عصرية الجماعات المختلفة. فهذه الفكرة نتاج للسيطرة الأوروبية التي تسعى لإيجاد قيم تجمع شعوب الأرض، وتسوغ في الوقت نفسه الانفصال الداخلي بين هذه الشعوب بناء على قيم العصرية التي تمثّل قمتها الشعوب الأوروبية وتتدرج الشعوب الأخرى على السلم بعد ذلك»[٩١]؛ ومن ثم فإن الأجدر بهذا الطرح أن

---

(٨٩) أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٩٠) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٩١) د. سيد دسوقي حسن، **مقدمات في البعث الحضاري**، الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ٩ من مقدمة الأستاذ طارق البشري.

كذلك قارن:

ـ د. صلاح قنصوة، **الواقع والمثال**، القاهرة: العربية للدراسات والنشر ١٩٨٦، ص ٣١، حيث =

يكون أكثر مصداقية في التعبير عن واقع الأزمة التي يعيشها مفكروه وهي الاختيار ما بين «الذات» و«الغير» ما بين التراث والتغريب أو الحداثة ما بين التطور والتحرك داخل الأرضية الإسلامية بمقولاتها ومسلماتها ووسائلها وغاياتها، أو الانسلاخ عنها واستبدال نمط حضاري آخر بها. وفي هذا تكون الفكرة قابلة للنقاش والتقويم.

فالنظرة الإسلامية للزمن والتاريخ تنطلق من التوحيد كحقيقة مطلقة، لا تتطابق مع حالة تاريخية دون غيرها. فالتاريخ ليس مقسمًا إلى حقب وفق منظومة تطورية تجعل من مقولة تاريخية جزئية نقطة القياس. بل أعطي الإنسان عبر التاريخ شرعيته الكاملة، دون تمييز مسبق وفق التسلسل الزمني، واعتبرت «مفاهيم» التوحيد والعدل والتقوى والإستخلاف والإستعمار والإيمان بالآخرة والعبادة مقاييس التقدم والتأخر. فنقطة القياس تبقى في ما حققه الناس في مسيرتهم التكاملية نحو الخالق، بما اشترطه من شروط التوحيد والتنزيه والتقوى والعدل[٩٢]، حيث يطرح الإسلام نظمه وتشريعاته، على أساس أنها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور[٩٣]، يأخذ كل عصر منها وفق معطياته وظروفه، ويطبقها ملتزمًا منهجها ومستلهمًا التجارب والخبرات السابقة، ومراعيًا الظروف التاريخية والمكانية التي يعيش فيها. حيث تتنزل الأحكام على كل

= يرى أن القيم المخزونة في القدور المختومة والصناديق المغلقة لا يمكن أن تنبع منها تصورات معاصرة.

ـ د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، بيروت: دار التنوير، الطبعة الرابعة ١٩٨٥، ص ص ٢١ ـ ٢٤، حيث يدعو إلى الانسلاخ من التراث والتجّرد منه ثم إعادة النظر إليه بعد الانسلاخ عنه.

ـ د. عبد الحميد أبو سليمان، «أزمة العقل المسلم»، بحث غير منشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن: ١٩٨٧، ص ٢٣، حيث يدعو إلى التوفيق بين الأصالة والعصرية فيما يسميه «الأصالة العصرية» بالانطلاق من الواقع إلى الإسلام، وليس العكس.

(٩٢) د. حسن الضيقة، **تجربة الكتابة التاريخية الماركسية، قراءات في أزمة المنهج والنظرية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ص: ١٥ ـ ١٦.

(٩٣) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ٧٢٢.

عصر بما يلائم ظروفه ومعطياته. فلكل عصر ولكل تجربة منطقها في التعامل مع أحكام الشريعة طبقًا لواقعها وبيئتها.

ولا يعني هذا القول أن حركة الأمة الإسلامية تقوم على التجاوز، وإنما يعني التفاعل بين أحكام الشرع وفقه الواقع الذي يختزن بدوره الخبرات السابقة ويستبطنها داخله، حيث التجربة التاريخية الأولى للإسلام حية فاعلة داخل الكيان الإجتماعي الحضاري الإسلامي[٩٤]ومن ثم لا يمكن فصلها أو عزلها خارجه. مع العلم أننا نقصد بالتاريخ الإسلامي تلك العصور التي شهدت، تطبيقا فعليًّا للإسلام، حيث الإسلام لا يعتبر اسمًا بل صفة، تطلق على كل من اتخذ هذا الدين محورا لحياته سواء أكان فردًا أو جماعة[٩٥]، ومن ثم فإن أي تجربة خارجة عن الإسلام، وإن كانت في أرضه وبين أهله لا تعد تطبيقًا إسلاميًّا، وإنما ينظر إليها في إطار أسبابها التي أدت إلى خروجها عن الإسلام، وآثارها التي تركتها على المجتمع الإسلامي في العصر الحالي، وكيفية التخلص من هذه الآثار أو تجنبها، أو العمل على عدم تكرارها أي أنها مصدر للعبرة والاعتبار والاسترشاد.

وفي إطار تحديد الإطار أو البيئة الزمنية لما يسمى «بالتخلف» في العالم غير الأوروبي فإننا لن ننطلق من مقولات النظريات الأنثروبولوجية، التي تجعل التخلف طبيعة لاصقة بهذه المجتمعات، متأصلة في بنيانها النفسي والمعنوي والاجتماعي أو أنها مرحلة طبيعية تمر بها جميع مجتمعات الأرض، أو مرت بها بعضها، وما زالت الأخرى قيد النمو والخروج من حالة التخلف. ولن ننطلق من مقولات نظرية التبعية التي ترجع ظاهرة التخلف إلى البغي الأوروبي، الذي استنزف هذه المجتمعات وأدى إلى تدهورها. وإنما ورغم القناعة بهذا الدور للبغي الأوروبي فإننا لن نسير في إطار التعميمات المبهمة، ولكن لا بد من دراسة كل بيئة حضارية في إطار العالم غير الأوروبي على حدة، وتحديد عوامل

---

(٩٤) د. منى أبو الفضل، **مقدمة في أصول المنظور الحضاري**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، العام الجامعي ١٩٨٢ - ١٩٨٣، ص ٢٨.
(٩٥) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٥٣٣.

تخلفها أو تدهورها أو ركودها ذلك أن كل حالة منها لها أسباب تختلف كثيرًا عن الحالات الأخرى، مع الأخذ في الإعتبار تفاعل العوامل الداخلية والخارجية في إحداث هذا الوضع وتكريسه، وإن كان منطلقنا أن العامل الخارجي لن يؤتي آثاره إلا إذا كان الوضع الداخلي مؤهلا لذلك، أو كما يقول مالك بن نبي: إن «الإستعمار» لن يحقق نتائجه طالما لم تكن هناك قابلية «للإستعمار» بل إن الأخيرة قد تحقق نتائج الأول رغم عدم وجوده وزواله[٩٦]؛ ذلك أن السنة الإلهية الثابته تؤكد أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

٤ ـ البيئة المكانية للظاهرة السياسية

يقوم المنظور الحضاري الإسلامي على مقولة تتخذ من المكان متغيرًا فرعيًا أو تابعًا للأبعاد الأخرى للظاهرة، رغم الإيمان بأهمية المكان ومحوريته في تحديد أبعاد الظاهرة السياسية وطرق التعامل معها، حيث يختلف الحكم أو التنزيل الشرعي باختلاف المكان كما يختلف باختلاف الزمان، لكن ليس للمكان دور مستقل إلا بمقدار ما يمثله من مؤشر على اختلاف الإطار العقيدي أو الثقافي، ومن ثم فلا يمكن التعويل على إطار الدولة القومية المعاصرة كإطار لتحليل الظاهرة السياسية، خصوصًا فيما يتعلق بموضوع التنمية ذلك أن المنطلقات السابقة للمنظور الحضاري تتخذ من البعد العقدي او الحضاري محورًا للظاهرة السياسية، بحيث تختلف الظواهر بمقدار إختلاف محورها وتغايره . ومن هنا فإن تعامل المنظور الحضاري الإسلامي مع ظاهرة التنمية السياسية، ينطلق من قاعدة مكانية تحددها العقيدة بمفهوم الأمة، ذلك المفهوم الذي ينبثق عن الأمّ والوجهة والقصد والغاية[٩٧] والأمة تفيد ذلك الكيان الذي يرتكز في تماسكه على عقيدة إيمانية شاملة، مصدرها ربّاني، ومجالها كافة أوجه الحياة الدنيا من منظور أخروي. أو بعبارة أدق منظور ممتد، يصل ما بين الحياة الدنيا والآخرة[٩٨]. فالعالم الإسلامي طبقًا لهذا المفهوم لا يعني منطقة

(٩٦) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص ٦٩ ـ ١٠٨.
(٩٧) ابن منظور، مرجع سابق، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٩٨) د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، القاهرة د.ن، ١٩٨٢ ص ص ٤٥ ـ ٤٦.

جغرافية معينة، وإنما يعني الأخوة العالمية المنبثقة عن مفهوم الأمة التي تجمعها عقيدة التوحيد، وتخلق الوعي والإنتماء لجماعة واحدة[٩٩] وظيفتها الشهادة على الأمم الأخرى، ومحور رسالتها تحقيق الاستخلاف واستعمار الأرض، بما يعنيه هذا المفهوم من تعاضد وتناصر بين أطرافها وجماعاتها، حيث إن ما لديهم من ثروات ومقدرات هي ملك لله. ومن ثم فهي ملك لهم جميعًا. وإذا انطلقنا مع مفهوم الاستخلاف إلى مداه الحقيقي نستطيع الوصول إلى صيغة تحقق إعمار العالم الإسلامي عن طريق تكامل موارده وقدراته، فيمكن تحقيق الحياة الطيبة لأهله حيث لاحق لأحدهم في فضل مال؛ كما أمر النبي ﷺ. فما لديهم من ثروات ليست ملكًا لدولة بعينها تحدّها حدود صنعها البغي الأوروبي، وإنما هي ملك لعامة المسلمين في جميع أطراف الأرض، خصوصًا البترول الذي يُعَدّ من «الركاز»[١٠٠] أو الثروات الموجودة في باطن الأرض والتي هي ملك لبيت مال المسلمين، يستفيد منها جميع المسلمين.

فهذا التحديد المكاني للظاهرة السياسية الذي يتجاوز الحدود الإقليمية المصطنعة، وينطلق إلى رابطة العقيدة، وما تفرضه من حقوق وواجبات، وتنظيمات تحقق التكامل الجماعي، المبني على أسس عقيدية دائمة، وليست مصلحية مؤقتة. وهنا لا نجد موضعًا لمفهوم الدولة القومية، أو النظام الإقليمي، أو أي رابطة تنطلق من معطيات الجغرافيا، حيث إن هناك رابطة أكثر قوة ومنظمة

---

(٩٩) Ziauddin Sardar, **Science, Technology and Development in the Muslim World,** (London: Croom Helm, 1977), P. 17.

(١٠٠) الركاز هو كل ما يوجد في باطن الأرض سواء أكان معدنًا أو جوهرًا أو ملحًا، وينقسم إلى ظاهر وهو ما لا يحتاج إلى مزيد جهد لتحويله مثل الملح والنفط، وباطن وهو ما يحتاج إلى جهد ليتم الاستفادة منه مثل المعادن الأخرى. والرأي فيهما أنهما من المشتركات العامة بين كل المسلمين، فلا يعترف الإسلام لأحد بالاختصاص بها ولا يجوز إقطاعها أو تملكها وإنما تؤول ملكيتها إلى بيت مال المسلمين.

انظر في ذلك:

- محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ص ٤٩٤ ـ ٥٠٦.
- أبو الحسن علي محمد بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: البابي الحلبي، الطبعة الثالثة ١٩٧٣، ص ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

بشريعة آمرة، تمثل معيارًا وحكمًا مستقلًا بين جميع شعوب هذه الأمة، ورابطة دائمة منفتحة قابلة للتمدد.

أما نظريات التنمية السياسية المعاصرة فنجد أنها تنطلق من مفهوم محوري يحدد نطاقها ومجالها، وهو مفهوم« العالم الثالث»، ذلك المفهوم الذي صاغه الإقتصادي الفرنسي «الفريد سوفي» ١٩٥٢ الذي كان أحد مفكري اليسار اللاشيوعي في فرنسا، فقد كتب في ١٤ آب/أغسطس ١٩٥٢ مقالاً بعنوان «عوالم ثلاثة وكوكب واحد» نشرته «لوبزيرفاتور» حدد فيه مفهوم العالم الثالث، بقوله «العالم الثالث مهمل، مستغل، محتقر كالطبقة الثالثة، ويريد أن يصبح شيئًا»[١٠١] ثم تبنت الدوائر الأكاديمية هذا المفهوم، وانتشر في فترة سيطرت على أوروبا فكرة البحث عن طريق ثالث في ظل الحرب الباردة، حيث رأت الدولة الأوروبية، خصوصًا الجناح اليساري داخل هذه الدول، أن طريق عدم الإنحياز سوف يمثل طريقًا ثالثًا[١٠٢]، وينطلق هذا المفهوم من تقسيم العالم إلى عوالم ثلاثة، أولها العالم الرأسمالي، ثم العالم الإشتراكي، ثم الدول التي كانت خاضعة للبغي الأوروبي[١٠٣].

وبالنظر إلى هذا المفهوم نجد أنه لا يعبر عن حقيقة موضوعية بمقدار تعبيره عن نظرة قيمية لا تستند إلى أساس من الواقع المعاش. فإذا نظرنا إلى هذا المفهوم ومقاصده لا نجد تطابقًا أو انسجامًا بين مفهوم العالم الثالث والمساحة الجغرافية التي يفترض أنه يعبّر عنها.

(أ) **من الناحية السياسية**: إذا اعتبرنا أن الكتلة الليبرالية تمثل العالم الأول، والكتلة الإشتراكية تمثل العالم الثاني، فليس هناك ما يسمى بالعالم

---

(١٠١) بيتر ورسلي، **العوالم الثلاثة: الثقافة والتنمية العالمية**، ترجمة صلاح الدين محمد سعد بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ٦٧.
كذلك انظر: Ronald H. Chilcote, **Theories of Development and Underdevelopment**, (London: Westview Press, 1984), PP. 1-2.

(١٠٢) L.S. Stevrianes, **Global Rift: The Third World of Age**, New York: William Marrow and Company, Inc. 1981), P. 33.
Sardar, **Science, Technology and Development in the Muslim World**, op. cit. P. 13.

(١٠٣) بيتر ورسلي، مرجع سابق، ص ٦٩ - ٨٠.

الثالث بهذا المعنى، حيث إن اغلب الدول التي يطلق عليها هذا المفهوم تابعة بصورة أو بأخرى لإحدى الكتلتين، فأين نضع كوبا، وإسرائيل، وجنوب إفريقيا، وأنجولا، وموزمبيق، وإثيوبيا واليمن الجنوبي، وكوريا الجنوبية، والشمالية؟ كذلك لا يمكن القول إن هناك تشابهًا في نظم الحكم أو الثقافة السياسية بين هذه الدول[١٠٤]

(ب) **من الناحية الإقتصادية**: فهناك نمط إقتصادي واحد يجمع الولايات المتحدة وحلفاءها، والإتحاد السوفيتي وحلفائه، من حيث القدرة الإنتاجية ومستوى المعيشة. ومن حيث القدرة أو القوة الإقتصادية، فهناك عوالم متعددة؛ القوتان الأعظم واليابان تمثل عالمًا أولاً، وأوروبا الشرقية والغربية عالمًا ثانيًا، والدول البترولية عالمًا ثالثًا، والدول ذات المستوى الإنتاجي المرتفع عالمًا رابعًا... الخ.

ومن حيث مستوى الدخل؛ فإن بعض دول العالم الثالث تسجل مستويات دخل أعلى من الدول المنطوية تحت مفهوم العالم الأول. كذلك لا يجب أن نغفل دور الشركات متعددة الجنسيات في خلق بؤر متطورة صناعيًا في العالم المسمّى بالثالث.

(جـ) **من الناحية العسكرية أو القوة الإستراتيجية**: نجد هناك قوتين أعظم وتدرجًا من الدول الخاضعة لهما بصورة أو بأخرى.

(د) **من الناحية الجغرافية**: يمتد هذا العالم في قارات ثلاث لا يربطها رابط تختلف في ظروفها المناخية والبيئية وأنماط الإنتاج.

(هـ) **من الناحية التاريخية**: لا يوجد ما يجمع بين هذه الدول المسماة بالعالم الثالث، فلم تمر بخبرات تاريخية واحدة، ولم تصهرها تجارب واحدة، فيما عدا تجربة البغي الأوروبي التي تختلف من دولة إلى أخرى، وتختلف فى إطارها الزمني، ففي حين بدأت دول أميركا الجنوبية في

(١٠٤) Jan Raxborough, **Theories of Underdevelopment** (London: Macmillan Press, 1979), P.V.

الاستقلال سيطر الأوروبيون على إفريقيا. كذلك فإن كلاًّ من الولايات المتحدة واستراليا خضعتا للبغي الأوروبي، ولا يمكن القول إنهما جزء من العالم الثالث.

(ز) **من الناحية الحضارية والثقافية**: نجد ما يعرف بالعالم الثالث يضم خليطًا من التجارب الحضارية والأنماط الثقافية المتعارضة والمختلفة في نوعيتها.

ونخلص من هذا إلى أن هذا المفهوم لا يعبر عن حقيقة موضوعية، بمقدار تعبيره عن نظرة أوروبية متمركزة حول الذات لمنطقة إستنزفت مواردها عبر قرون تاريخية ماضية، وتحاول أن تبقيها تابعة لها متخلفة عنها تسير خلفها. فهذا المفهوم هو الوجه الآخر لمفهوم اللحاق بالركاب الحضاري، وتضييق الفجوة، والقول نفسه ينصرف إلى مفهوم الدول النامية أو المتخلفة أو البلدان الجديدة(١٠٥).

ومن هنا نجد أن هذا المفهوم في حاجة إلى مراجعة شديدة، وأن نستبدل به مفاهيم أخرى، إذ ليس من الضروري أن يطلق على كل ما عدا أوروبا اسم واحد، وإن كان لا بّد فمن الأدق أن يختلف المسمّى باختلاف موضوع التناول، فهذه الدول يمكن أن نقول إن بعضها تابع إقتصادي أو زراعي أو ذو نظم سلطوية أو عسكرية.. الخ.

ثالثًا: مستويات التحليل

تأسيسًا على المقولات السابقة؛ يمكن استخدام المنظور الحضاري الإسلامي كاقتراب منهجي في تحليل الظاهرة السياسية على مستويات مختلفة، حيث إن هذا الإطار التحليلي يتعامل مع معطيات الظاهرة نفسها، دون قولبتها في أنماط جامدة، أو دون أن يفرض عليها نمطًا معيّنًا قد يبتر أجزاء منها أو

---

(١٠٥) د. محمد الجوهري، مقدمة في علم اجتماع التنمية، القاهرة: مطابع سجل العرب، الطبعة الثالثة ١٩٧٩، ص ص ١٣ ـ ٢٢.

يضخم اجزاء آخرى، وأهم المستويات التي يمكن استخدام المنظور الحضاري في تحليلها:

١ ـ **مستوى دراسة الأمة**: حيث التفاعل المطلق للمنظور الحضاري الإسلامي، وحيث تتكامل الأبعاد والمقولات السابق الإشارة إليها(١٠٦).

٢ ـ **مستوى الكيان الإجتماعي الحضاري**: وهو مفهوم مجرد ينصرف إلى التعبير عن أية جماعة بشرية ساهمت العوامل التاريخية والجغرافية والتراكم الحضاري في صياغتها في كيان واحد متميز، يملك وعيًا مشتركًا. مثل الكيان الإجتماعي الحضاري العربي أو الهندي أو الصيني... الخ(١٠٧).

٣ ـ **مستوى الجماعة أو الطائفة**: حيث يمثل المنظور الحضاري الإسلامي مدخلاً بديلاً لمدخل الأقليات ذي النزعة التفتيتيّة التجزئيّة، إذ يركز المنظور الحضاري على عوامل التوحيد، واضعًا الاختلافات العرقية واللغوية والدينية في إطارها دون تضخيم أو إعلاء لبعد منها على الآخر؛ مما يؤدي إلى حصر مفهوم الطائفة كوحدة تكوينية لمجتمع أشمل، تربطها به علاقة حقوق وواجبات وتوازن وعدل بين الحق والواجب في إطار عقد ذمّة أو رباط اجتماعي مع المجتمع الأكبر(١٠٨).

٤ ـ **مستوى المؤسسة**: حيث يركز المنظور الحضاري على أبعاد تختلف كثيرًا عن تلك التي يركّز عليها المنظور السلوكي بجناحيه النظمي والبنائي الوظيفي. فلا ينظر إلى المؤسسة كبناء أو وظيفة معينة، ولا يركز على استقرارها وتوازنها واستمرارها، وإنما ينظر إليها من خلال أبعاد ثلاثة:

(أ) القيمة التي أسست عليها، والتي تمثل منطلقها وضابطها في الحركة، والتي تدور المؤسسة معها وجودًا وعدمًا.

---

(١٠٦) انظر د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، مرجع سابق. ص ص ٥٥ ـ ٦٧.

(١٠٧) انظر د. منى أبو الفضل، **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق ص ٧١.

(١٠٨) المرجع السابق، ص ص ٦٣ ـ ٦٧. حيث تستخدم المدخل الطائفي في دراسة الأزمة اللبنانية.

(ب) الوسيلة التي تستخدمها المؤسسة، حيث يجب أن تتسق تمامًا مع القيم التي بنيت عليها.

(جـ) الغاية أو المقصد. حيث يرتبط وجود المؤسسة بغاية معينة ومقصد محدد ومن ثم يكون هناك هدم لمؤسسات لم تحقق غايتها ومقصدها، كما يكون هناك إنشاء لمؤسسات تحقق غاية أو مقصدًا أو مستجدًّا تفرضه معطيات الشريعة والواقع.

«فالرؤية الإسلامية لا تعالج القضية ن منطلق البناء والوظيفة، وإنما تعالجها من خلال مفاهيم أكثر دقة مثل الأحكام والمقاصد، وتعتبر الوسائل أو الأبنية حلقة وسيطة تؤكد تحرّي المقصد من الحكم»(١٠٩).

٥ ـ الفرد: حيث قد يكون الفرد أمة أو مؤسسة، وذلك طبقًا لمقدار دوره وفعّاليته الحضارية وتمثل الشريعة في عقله وعمله، ومن ثم فإن العالم مؤسسة، والإمام مؤسسة، والمنافح عن الشريعة في مجتمع لا يؤمن بها أو تخـلّى عنها فهو أمة قائمة بذاتها.

ومن ثم فإن اتخاذ الفرد كوحدة للتحليل يستوجب الإلمام بالعناصر الآتية:

(أ) المحتوى الإيماني للفـرد من خلال تكـوينه الشخصي وصفـاته المتعلقة بالعدل والصدق والتقوى والورع.
(ب) الإطار الاجتماعي أو البطانة المحيطة به.
(جـ) سلوكه العام والخاص.
(د) أفعاله وإنجازاته.

الخـــلاصـــة

يعد هذا الفصل مقدمة ضرورية لتحديد موقع هذه الدراسة بين دراسات التنمية السياسية العربية. وهل ستنحو نفس المسالك المنهجية التي سارت عليها

(١٠٩) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٣٣.

الكتابات السابقة؟ أم أنها سوف تحاول أن تسلك طريقا آخر؟ كذلك فإن تحديد ماهية المنظور الحضاري الإسلامي يعد أمرًا ضروريًا، لأنه الأساس الذي سوف يتم على ضوء منه الاقتراب من نظريات التنمية السياسية المعاصرة ونقدها. ومن ثم كان من الضروري أن يتم التعرض للمعالم الأساسية للمنظور الحضاري الإسلامي، مع ملاحظة أن تلك المعالم السابق الإشارة إليها في حاجة إلى تفصيل ومزيد تأصيل. وحسب الباحث أن يشير إلى مناطق أساسية يجب التوجّه إلى البحث فيها. ذلك أنها تؤكد على منحى منهجي مختلف ومتميز، وربما مناقض للأطر التحليلية السائدة في علم الاجتماع الأوروبي. وإن لم يكتب لهذا العمل الاكتمال في هذه الدراسة فإنه سيظل مطروحًا لمزيد من الجهد من قبل الباحث أو باحثين آخرين. حتى نصل إلى إطار منهجي نستطيع من خلاله دراسة النظريات الأوروبية في مختلف العلوم الاجتماعية دراسة علمية منظمة، تقوم على أسس ومعايير نابعة من الذات الثقافية لمجتمعاتنا، وتتوخى مسالك العلم النافع المؤدي إلى العمل الصالح.

الفصل الأول

المصادِر الفِكريَّة لنظريات التنمية السياسية

يستوجب تناول نظريات التنمية السياسية المعاصره ـ سواء من حيث
لاتها الكبرى أو مسلّماتها ومفاهيمها ومناهجها ووسائلها وغاياتها ـ تأصيل
لذور الفكرية والأطر المرجعية التي انبثقت من ثناياها هذه النظريات، التي لا
كن اعتبارها وليدة مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بل إنها حلقة من
نات تطور العلم الأوروبي ومرحلة من مراحله. فمن البدهي أن بناء العلم
كمي طالما ينطلق من أصول واحدة، ويقوم على أسس ثابتة، فيتأثر لاحقه
ابقه بدرجة أو بأخرى، فالعلم وليد بيئته الحضارية حامل لسماتها، هادف
دمة قضاياها. ومن هنا كان من العسير فصل العلم ومناهجه عن تطور مجتمعه
ماته وأهدافه.

فتاريخ العلم الأوروبي يظهر أن بروز علومه المختلفة في أزمان بعينها
غم محاولة إرجاع أصولها إلى اليونان ـ يعكس حاجات اجتماعية أفرزتها
طورات التي شهدتها المجتمعات الأوروبية «فالمعرفة العلمية أيًا تكون لا تبرز
ريقة عفوية، ولا هي بكلّيّتها من صنع العباقرة الأفذاذ. بل تظهر بشكل
كمي يتجانس مع معطيات الحضارة والقيم السائدة في المجتمع»[1]. ولا

---

(1) د. فؤاد إسحق الخوري. «نشأة الأنثروبولوجيا والاجتماع وتطورهما»، **مجلة الفكر العربي**، (بيروت): معهد الإنماء العربي، العدد ٣٧، ٣٨، مارس يونيو ١٩٨٣، ص ١٤.

ينطبق هذا القول إلا على العلوم الوضعية فقط. بعكس نشأة العلم الإسلامي، الذي ارتبط منذ بدايته «بالأنموذج الموحى للمعرفة الذي يمثّل النواة الدائمة التي يجب أن تتبعها جميع جهود المعرفة البشرية من بحث وتأمل وتحديد وتجريب. . . . . ويتحكم الأنموذج المعرفي الموحىٰ في مسار الأنموذج المعرفي البشري ويوجّهه»[٢]. فجميع العلوم الإسلامية نشأت ـ وينبغي أن تنشأ ـ في ظلال القرآن استقاء منه أو خادمة له. . بحيث مثّل القرآن مصدرًا وغاية لجميع فروع العلم الإسلامي.

ومن البدهي أيضًا أن البشرية لا تمثل حضارة واحدة متجانسة في منطلقاتها وأهدافها. وإنما هناك العديد من الحضارات المختلفة، بل والمتصارعة سواء من حيث الزمان أو المكان. فقد تتصارع حضارات متزامنة مختلفة المكان، وقد تتصارع حضارات غير متزامنة مع اتفاق أو اختلاف المكان. في سياق هذا التصارع تتعدد الوسائل والطرق لتحقيق بقاء المجتمعات بل وتفوقها، ولا يمكن القول إن العلم لا يعد وسيلة في الصراع الحضاري فقط، بل إنه من أجدى الوسائل وأكثرها فعالية.

وفي هذا البحث سوف يتعرض الباحث بالدراسة لنظرة حضارة معينة إلى الحضارات الأخرى، التي تختلف معها من حيث المكان بغض النظر عن الزمان «فمنذ عصر النهضة الأوروبي، والاكتشافات الكبرى، والثورة الصناعية، وصعود طبقة البورجوازية الأوروبية، وبدء عصر الأنوار والاشتراكية، وهناك نهج دراسي يركز بصورة أساسية على دراسة المجتمعات غير الأوروبية»[٣]، انصبت جهود علمائه وباحثيه على دراسة المجتمعات «الشرقية» من جميع زوايا حياتها، بدءًا من العقيدة، حتى الأدب والفن، مرورًا بالاقتصاد والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة. . . . الخ، وقد تزامن مع هذا الاتجاه «العلمي» محاولات

---

(٢) د. كليم صديقي، **التوحيد والتفسيخ: بين سياسات الإسلام والكفر**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٥، ص ٩.

(٣) د. أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة: بدر الدين عروركي، بيروت: دار الآداب، الطبعة الثالثة ١٩٨١، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

للتوسّع العسكري والسيطرة من قبل أوروبا على قارات العالم القديم والجديد.

ومع اتساع مناطق النفوذ الأوروبي، ودخول أقاليم غير «شرقية» في نطاق الاهتمام الأوروبي، وظهور الحاجة لتطبيق حكم مباشر على المجتمعات موضع السيطرة والاحتلال تحقيقًا للاستنزاف الكامل لمواردها، والاستفادة القصوى بها في تحقيق الثورة الصناعية الأوروبية، أصبح الاستشراق ـ كحقل دراسي يركز جهوده على «الشرق» ـ غير كاف لتغطية الحاجة الأوروبية لدراسة هذه الشعوب وفهمها بصورة تمكّن من إخضاعها واستغلالها. وفي هذا السياق التاريخي المجتمعي الأوروبي ظهر علم «الإنسان البدائي» Anthropology الذي لم يركز فقط على المجتمعات الشرقية بل اتسع مجاله ليشمل جميع مجتمعات العالم غير الأوروبي، التي تدخل في نطاق سيطرته واحتلاله.

ومع بدء مرحلة الاستقلال والتحرر من السيطرة والاحتلال الأوروبيين، وظهور دول جديدة في تلك المناطق أطلق عليها فيما بعد «العالم الثالث» أو «الدول النامية» أو «العالم المتخلف» تمييزًا لها عن الدول «المتقدّمة» المتمثّلة في الدول ذات الحضارة الأوروبية «حيث تشكل أوروبا المرجع التاريخي لأميركا وأستراليا وحتى لروسيا على مستوى الحضارة العلمية والتقنية»[٤]. ومع بروز التقسيم الحاد بين دول «متقدمة» وأخرى «متخلفة» ظهر حقل «التنمية السياسية» كفرع حديث من علم السياسة، يهتم بدراسة المجتمعات غير الأوروبية، والنهوض بها، وإلحاقها بالمجتمعات الأوروبية المتقدمة عن طريق إكسابها القيم والمؤسسات والنظم التقنية الأوروبية، بعد التخلص من تلك القيم والمؤسسات التقليدية التي كانت ـ في نظرهم ـ سببًا لتخلّف هذه الشعوب وانحطاطها.

ومن متابعة تطور تاريخ التعامل بين أوروبا والعالم غير الأوروبي نجد أنها اعتمدت وسائل ثلاث لتحقيق سيطرتها على العالم غير الأوروبي بقصد استبعاده

---

(٤) د. هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ترجمة: د. طلال عتريسي، بيروت: دار الحقيقة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٥.

واستنزاف موارده، هذه الوسائل هي[٥]:

١ ـ **الوسيلة العسكريّة**: وقد تتمثّل في الاسترقاق، ونهب الثروات، والاحتلال العسكري المباشر الذي أطلق عليه «الكشوف الجغرافية»، والذي شهدته الأمريكتان وأستراليا وجزر المحيط الهادي، ثم الاحتلال العسكري غير المباشر عن طريق إدارات مزدوجة من الوطنيين والأوروبيين، والذي عرف بـ«الاستعمار» أو عن طريق تجارة السلاح وتبادل الخبرات العسكرية والمناورات المشتركة.

٢ ـ **الوسيلة الاقتصادية**: وقد تمثلت في نهب الثروات عن طريق الشركات الأوروبية مثل «شركة الهند الشرقية» وغيرها. واتفاقيات التنقيب عن المعادن والبترول، ومدّ السكك الحديدية، وأخيرًا الشركات متعددة الجنسية، أو عابرة القارات، وما تقوم به من دور في نهب العالم غير الأوروبي حتى وقتنا هذا تحت ستار تحقيق التصنيع أو التنمية.... الخ[٦].

٣ ـ **الوسيلة العلمية**: ذلك بتطوير تخصّصات علمية ينصب اهتمامها الرئيسي على دراسة العالم غير الأوروبي، وفهم دينامياته وأصول حركته، ومن ثم فهم كيفية السيطرة عليه واستبدال ثقافته، وقد ظهر في هذا السياق تخصصات «علمية» مثل: الاستشراق، الأنثروبولوجيا، التنمية السياسية.

وفي هذا الفصل سوف نتناول الأصول الفكرية لنظريات التنمية السياسية،

---

(٥) في تفصيل هذه الوسائل أنظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، الجزء الأول ١٩٨٠، ص٦٣.

(٦) قارن في الوسيلة الاقتصادية، جوستاف لوبون، حضارات الهند، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٤٨، ص ٦٧٩. حيث يعطي الأولوية المطلقة للبعد الاقتصادي والتجاري في تحقيق السيطرة والاحتلال للشعوب غير الأوروبية، وذلك بأن يكون الفتح التجاري «للمستعمرات» سابقًا على فتحها عسكريًا.
كذلك انظر في دور الشركات متعددة الجنسيات، د. محمد السيد سعيد، **الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٠٧، نوفمبر ١٩٨٦.

والتي تتمثّل في الاستشراق، والأنثروبولوجيا، ونظريات النمو المجتمعي، وذلك بالربط بين تطور هذه العلوم وتلاحقها والتطورات التي شهدها المجتمع الأوروبي، وكذلك التطورات التي مرّت بها المجتمعات غير الأوروبية، مع الأخذ في الاعتبار أن تطور هذه العلوم لم يأخذ صورة الإحلال، بحيث يحل أحد هذه العلوم أو التخصصات العلمية محل التخصّص السابق مع نفيه وتجاوزه، بل لا بد من التأكيد أننا نؤمن بأن هذه العلوم الثلاثة ما زالت مستمرة ومتزامنة وإن كانت متلاحقة في ظهورها، فهي تمثّل حقلاً معرفيًا واحدًا من حيث موضوع الدراسة ونطاق الاهتمام والمقولات والمسلمات، بل والغايات والمناهج. فجميعها ينصب على دراسة المجتمعات غير الأوروبية، سواء بهدف فهمها أو تطويرها أو السيطرة عليها، هذا مع ملاحظة أن ظهور هذه التخصصات العلمية جاء نتيجة للتفاعل بين عناصر ثلاثة:

١ ـ التطورات التي شهدها العالم الأوروبي في نظمه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، سواء تمثّل ذلك في عصر النهضة، أو عصر الأنوار، أو الثورة الصناعية أو الكشوف الجغرافية والتوسع خارج القارة الأوروبية.

٢ ـ التطورات التي حدثت في العالم غير الأوروبي. وبصفة خاصة العالم الإسلامي وانتقاله من مصدر تهديد للحضارة الأوروبية وغازيًا لأطرافها إلى موضوع لسيطرتها واستغلالها.

٣ ـ تطور الحركة العلمية الأوروبية ونظرياتها الكبرى، التي أعادت تشكيل العقلية الأوروبية، سواء التطورية الداروينية أو الماركسية أو الليبرالية... الخ.

المبحث الأول: الاستشراق: الخلفية الفكرية لنظريات التنمية السياسية

لا يمكن القول إن هذا المبحث يقدم دراسة مفصّلة أو تقويمية

للاستشراق[7]. ولا يقدم حصرًا لمدارسه وأهم علمائه وباحثيه. فقد صدرت في هذا السياق دراسات عديدة[8]، كما أن هذا الجهد في حاجة إلى عمل جماعي يغطّي تخصصات عدة[9] ليس في استطاعة الباحث القيام به، كما أن سياق الموضوع ليس في حاجة إليه. وإنما ينصبّ الجهد في هذا المبحث على تناول الاستشراق، باعتباره الحقل الدراسي الأول، الذي ركز بصورة أساسية على دراسة المجتمعات «الشرقية» أو غير الأوروبية -حينئذ- بمفاهيم ومناهج ومسلمات، نابعة من معطيات العقل الأوروبي وتجربته، ولخدمة قضايا وأهداف المجتمعات الأوروبية في ذلك الحين.

ويأتي هذا التناول في سياق التأصيل لنظريات التنمية السياسية المعاصرة، ذات المنشأ والمنطلق الأوروبي، والتي ورثت الحقل والهدف، دون أن تلغي وجود الاستشراق كتخصص أصيل يشمل مساحة فكرية شاسعة.

---

(٧) إن مفهوم الشرق، الذي يشتق منه مفهوم الاستشراق في حاجة إلى إعادة تمحيص ودراسة. فهل الشرق هنا اسم مكان متغير طبقًا لموضوع المتحدث أو الكاتب؟ أم إنه مفهوم ألصق ببقعة جغرافية بعينها؟ وعلى أي أساس سميت هذه المناطق المترامية بالشرق؟ وإلى أي معيار أو نقطة أصل تكون هي شرقًا بالنسبة بها؟
إنه مفهوم أطلق على منطقة قياسًا إلى غيرها، فلا يعبر عن ذاتيتها الثقافية أو خصائصها الجغرافية أو أساليبها الحياتية أو خبراتها التاريخية. فإذا ما نظرنا إلى ما يسمى بالشرق، نجد أنه قد يطلق عليه جنوب آسيا أو جنوبها الغربي أو شمال إفريقيا أو المنطقة العربية أو جنوب البحر الأبيض المتوسط أو العالم الإسلامي... الخ.
فهذا المفهوم محمّل بمضامين لا يمكن تبرئتها من التحيز والتمركز الأوروبي حول الذات، واعتبار أوروبا مركز العالم وبؤرته، وقياسًا عليها تحدد المناطق الأخرى.
انظر: د. حسن الخربوطلي، **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ص ١١ - ٢١.

(٨) انظر على سبيل المثال: نجيب العقيقي، مرجع سابق، د. محمد محمد حسين **الإسلام والحضارة الغربية**، مرجع سابق، ادوارد سعيد، **الاستشراق**. ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، طبعة أولى ١٩٨١، أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

(٩) انظر: **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية**، مؤلف جماعي صدر في مجلدين بمناسبة ق ١٥ هـ من مكتب التربية لدول الخليج العربية عام ١٩٨٥، وقد ضم دراسات نقدية للاستشراق في مختلف العلوم التي كانت موضعًا لاهتمام باحثيه.

وفي دراستنا للاستشراق سنناقش القضايا التالية: ـ

١ ـ البيئة الفكرية والسياسية لنشأة الدراسات الاستشراقية وتطوّرها.

٢ ـ الأسس النظرية للدراسات الاستشراقية.

٣ ـ منهجيّة الدراسات الاستشراقية.

٤ ـ الأهداف العلمية والعملية للاستشراق.

٥ ـ التطورات الحديثة في الدراسات الاستشراقية وعلاقتها بالأنثروبولوجيا ونظريات التنمية السياسية.

أولاً: البيئة الفكرية والسياسية لنشأة الدراسات الاستشراقية وتطوّرها:

هناك ما يشبه الإجماع بين الباحثين حول صعوبة تحديد البداية الحقيقية للدراسات الاستشراقية. حيث يربطها البعض بالظاهرة موضوع الدراسة، فيرجع بها إلى هيرودوت ودراساته حول الشعوب «الشرقية»[١٠]. وهناك من يربطها بالمؤسسات فيرجع بداية الاستشراق إلى صدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢ بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وأفينون وسلامانكا[١١]. وهناك أيضًا من يرى أنّ بداية الاستشراق ترتبط بظهور المفهوم حيث استخدم مفهوم (مستشرق Orientalist) في إنكلترا عام ١٧٧٩ وفي فرنسا عام ١٧٩٩ وأدرج مفهوم (الاستشراق Orientalism) في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨ م[١٢]. ويرى الباحث أن ظهور الاهتمام الأوروبي بدراسة المجتمعات غير الأوروبية خصوصًا العالم الإسلامي ارتبط بالاحتكاك المباشر بين الأمة الإسلامية وأوروبا، ابتداءً من فتح الأندلس والحروب الصليبية. حيث أصبحت قضية فهم «الغير» لازمة للحفاظ على «الذات»، خصوصًا إذا كان ذلك «الغير»

---

(١٠) أحمد سمايلوفتش، مرجع سابق، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١١) ادوارد سعيد، مرجع سابق، ص ٨٠.

(١٢) د. محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، الدوحة: سلسلة كتاب الأمة، عدد (٥) صفر الخير ١٤٠٤ هـ، ص ٢٠.

عدوًّا ذا طبيعة خاصة، تتمثل في عقيدة متحدة المصدر مع العقيدة المسيحية، ناسخة لها داعية لتصحيح تحريفها بعد كشف انحرافها. فكان لا بد من حجب العقل الأوروبي عن هذه العقيدة الغازية، بتقديمها له في صورة ملبسة محرفة. ومن هنا نشأ الاستشراق لدراسة الإسلام وفهمه، بقصد تشويهه وإثبات عدم قناعته بعد تحريفه وتلبيسه ومن ثم كانت وظيفة الاستشراق في مراحله الأولى حماية العقل الأوروبي والحفاظ على العقيدة المسيحية السائدة.

ومع ضعف العالم الإسلامي وتراجع مكانته انتقل الاستشراق إلى مرحلة جديدة في تطوره، ذات طبيعة هجومية، تمثّلت في محاولات التنصير، والغزو المضاد للمجتمعات الشرقية. وفي المرحلة الأخيرة ارتبط الاستشرق ـ اتساقًا مع المرحلة الثانية ـ بالاستعمار (البغي)[١٣] بغية السيطرة ليس على العقلية غير

---

(١٣) يقصد بالمفهوم الإنكليزي (Colonialism) مجموعة السياسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي حكمت بواسطتها الدول الأوروبية الشعوب غير الأوروبية. وذلك منذ ١٥٠٠ وبداية الكشوف الجغرافية وقد أطلق هذا المفهوم على عمليات الاكتشاف والغزو والاستقرار في هذه الدول وتم بواسطة هذه السياسات نشر المؤسسات والثقافة الأوروبية.

The New Encyclopaedia Britanica (Chicago: Helen Hemingway Benton Publisher, 15th. Edition, 1983), P. 879.

وعند نقلها إلى العربية اختيرت لها كلمة بعيدة كل البعد عن معناها، بل معاكسة له تمامًا، فكلمة «الاستعمار» مشتقة من الجذر اللغوي عمر، وأعمره المكان واستعمره فيه. جعله يعمره (ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣١٠١). وفي القرآن الكريم **﴿هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها﴾**.

فأصل هذه الكلمة في لغتنا العربية طيب، وإخراجها من معناها إلى معنى خبيث ظلم لها، فمعناها الخارجي ـ كما يقول المنطق ـ معنى مرادف للإثم والبغي والخراب والظلم والتعدي والفساد والنهب والسرقة والشره والقسوة والانتهاك والقتل والحيوانية، فقد كان يجب أن يطلق على هذا المعنى لفظ تخريب بدلاً من استعمار، إذ لا يصح في اللغة لفظ استخراب.

انظر: محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، الجزائر: الشركة الجزائرية للتوزيع والنشر، د.ت، ص ٥٨١، ٥٨٢.

ولذلك روئي استبدال لفظة الاستعمار بلفظة أخرى، تكون أكثر تعبيرًا عن مضمون المفهوم الإنكليزي، ولا نتعرض لتشويه وتلبيس مفهوم قرآني، ونخرجه إلى معنى معاكس تمامًا لمعناه الحقيقي، وذلك في إطار عملية سرقة المفاهيم الإسلامية وتشويهها أو تلبيسها أو تفريغها من =

الأوروبية فقط، بل على المجتمعات غير الأوروبية واستنزاف مواردها ونهب ثرواتها.

وسوف يتم تناول تطور الاستشراق في مرحلتين رئيستين: ـ

١ ـ الاستشراق والتنصير

ارتبطت البدايات الأولى للاستشراق بالكنيسة الأوروبية. وذلك في سياق حفاظها على العقيدة المسيحية، التي أصبحت مهددة أمام الغزو الإسلامي من الشرق والجنوب والغرب، فاتخذ الاستشراق طابعًا تبشيريًّا موجهًا للداخل، هدفه الحفاظ على العقيدة السائدة بتشويه العقيدة الغازية، وتقديمها في صورة تبعد الإنسان الأوروبي عنها. ويبرز ذلك في العديد من أعمال روّاد الاستشراق أمثال «نورمن دانييل» الذي أسقط المسيحية على الإسلام (مفترضًا أن محمدًا ـ ﷺ ـ كان للإسلام ما كانه المسيح ـ عليه السلام ـ للمسيحية، ومن ثم أطلق تسمية «المحمدية» على الإسلام)[١٤]، ناهيك عن الصورة التي رسمها «دانتي» للمسلمين ورسولهم ﷺ في الكوميديا الإلّهية[١٥]، وذلك بغية تحقيق

مضامينها. والكلمة البديلة المقترح إحلالها محل «الاستعمار» هي «البغي» ويرجع الفضل في هذا إلى الدكتور فتحي الدريني حيث استخدم مفهوم البغي بدلاً من الاستعمار.

انظر د. فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ٢١٧ ـ ٢١٩.

والبغي يعني التعدّي والاستطالة والعدول عن الحق، ففي تفسير قوله تعالى: **﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق﴾** قال الفراء: البغي الاستطالة على الناس. وقال الأزهري البغي: الظلم والقسوة وقصد الفساد.

انظر ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص ٣٢١ ـ ٣٢٣.

وهناك من يستخدم مفهوم «الاستكبار» بدلاً من مفهوم «الاستعمار» والاستكبار لفظ قرآني يعبر عن ذات مضمون البغي.

انظر: السيد محمد حسين فضل الله، **صراع الإسلام ضد الاستكبار العالمي**، بيروت: لجنة مسجد الإمام الرضا، الطبعة الثانية ١٩٨٦.

(١٤) ادوارد سعيد، مرجع سابق، ص ٩٠.

(١٥) المرجع السابق، ص ٩٧.

الدفاع الذاتي عن العقيدة والثقافة المسيحية وللحفاظ على السلطة الكنسية[١٦]. ثم انتقل هدف الاستشراق إلى تشويه الإسلام في نظر المسلمين أنفسهم بصرفهم، عن عقيدتهم توطئة لتنصيرهم والسيطرة عليهم، ويظهر ذلك في مباحث المستشرقين حول العقيدة الإسلامية والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، بل القرآن والسُّنَّة المطهرة.

ولا ينطبق هذا القول على جميع المستشرقين، فهناك قدر ضئيل تحلّى بالصدق والعدل في دراساته، ولا نرى في هذا نظرة تآمرية من أوروبا على الإسلام، بل كان طبيعيًا أن تظهر هذه الدراسات على هذا النحو، اتساقًا مع الأطر المرجعية والأسس التي بنيت عليها مناهج المستشرقين، والتي انطلقت في تناولها للإسلام من فرضيات ومسلّمات الديانة المسيحية الأوروبية وما اختلط بها من عقائد جرمانية وثنية[١٧].

٢ ـ الاستشراق والبغي «الاستعمار»

إن ارتباط الاستشراق بالبغي الأوروبي ليس وليد المرحلة الحديثة، بحيث يمكن الحديث عن فترتين منفصلتين للاستشراق، في إحداهما كان مرتبطًا بالتنصير، وفي الأخرى كان مرتبطًا بالبغي. فالفصل بينهما فصل تحليلي لا غير، فمنذ أن توجّه الاستشراق نحو الخارج، وانتقل من مهمة الحفاظ على

---

(١٦) نجيب العقيقي، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(١٧) محمد عزت الطهطاوي، **التبشير والاستشراق**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٧، ص ٣٥.

د. محمد البهي، «المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام»، **الفكر العربي** (بيروت): العدد ٣٢، يونيو ١٩٨٣، ص ص ١١٦ ـ ١٢٨.

كذلك انظر: د. فؤاد زكريا. «نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج»، **فكر للدراسات والأبحاث** (القاهرة): العدد ١٠، ١٩٨٦، ص ص ٣٥ ـ ٤٧. حيث يطلق د. زكريا صفة التآمرية على كل من حاول نقد الاستشراق في ضوء ما تركه من تشويه وطعن في العقيدة الإسلامية، معتبرًا أن ذلك تفسير ديني، يرجع أعمال المستشرقين إلى وجود نية مبيّتة لديهم؛ لتشويه تعاليم الإسلام. وهذا ما يرفضه د. زكريا معتبرًا أن نقد الاستشراق على أسس دينية يجافي العلمية، فالقصور في الإسلام، وليس في الاستشراق.

العقيدة السائدة في المجتمعات الأوروبية، سيطرت عليه نزعة التحكم والبغي إلى جانب النزعة التنصيرية؛ ذلك أن التنصير في حدّ ذاته لم يكن مهمة روحية بحتة، وإنما كان طليعة لكتائب البغي، بحيث يقوم الاستشراق بمهمة الخلخلة العقيدية والثقافية للمجتمعات المرجو احتلالها، ويقوم التنصير باستبدال عقيدتها بعقيدة الباغي، ومن ثم يكون من اليسير احتلالها(١٨).

ولا يقتصر الارتباط بين الاستشراق والبغي على الوسيلة والهدف، وإنما يمتد إلى أشخاص المستشرقين أنفسهم. حيث لا يكاد يخلو أي عمل استشراقي من خدمة تقدَّم لإدارات البغي والسيطرة والاحتلال، سواء كان يهدف إلى هذا أو أستفيد من نتائجه. ولا يمكن هنا الاحتجاج بـ«موضوعية» بعضهم، ذلك أن هذا الكاتب «الموضوعي» كان يقدم صورة صادقة للواقع الذي يدرسه، مما ييسر مهمة التعامل معه والسيطرة عليه واحتلاله وإدارته. «فقد انصب اهتمامهم منذ منتصف القرن التاسع عشر على دراسة ما يتعلق بالعرب ومنزلتهم وعقليتهم، ولغتهم وفلسفتهم وعقيدتهم وحضارتهم وثقافتهم وفنهم وأدبهم»(١٩)، تمهيدًا للسيطرة عليهم، والتحكّم فيهم، بعد استبدال عقيدتهم وثقافتهم، التي تمثل حصن دفاعهم، وقد كان لهذه الدراسات أثرها الفعلي في الفئة التي تشبّعت بالثقافة الأوروبية، بحيث لم يعودوا يرون الأمور إلا من خلال النظرة الغربية والتقويم الأوروبي. معتقدين أن اعتناقهم لمبادىء التفكير الأوروبي ومشاطرتهم الأوروبيين نظرتهم للكون، إنما هو نتيجة اقتناع تلقائي أملته طبيعتهم البشرية(٢٠). وقد نتج عن هذا «ظهور عدة اتجاهات لها أهميتها وخطورتها على الفكر الإسلامي، أدت إلى انفصاله عن جذوره الوثيقة، التي كانت على الدوام من أهم وسائل شعوبه في مقاومة «الاستعمار» الذي حاول بكل ما أوتي من قوة

---

(١٨) د. مصطفى الخالدي، د. عمر فروخ، **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، بيروت: منشورات المكتبة العصرية ١٩٨٣، ص ١١٣ وما بعدها.

(١٩) أحمد سمايلوفتس، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(٢٠) عز الدين فلور، «موقف الاقتصاديين الغربيين من المنهج الاقتصادي الإسلامي»، في: ندوة **النظام الاقتصادي في الإسلام وأبعاده في المجتمع المعاصر**، تونس: وزارة الشؤون الثقافية، ١٩٧٧، ص ٤١.

تجريدها من ذاتيتها وشخصيتها وعقيدتها»[21]، ونموذج الجزائر ليس ببعيد، فقد قدم الاستشراق لإدارة البغي كل ما في وسعه من دراسات كفيلة بتحطيم البناء التقليدي، عن طريق دور السينما والمطابع والجامعات والباحثين عن الزيت وعلماء الآثار. بحيث قضى على الحياة الاقتصادية التقليدية وأثّر على كل عربي في طرق معيشته وأوقات فراغه وحياته الخاصة والعامة[22]. فقد كانت دراسات الاستشراق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر «مرتبطة بالإمبريالية بصورة أشبه ما تكون بازدهار دراسات منطقة الشرق الأوسط بالولايات المتحدة في أعقاب الحرب العالمية الثانية، عندما مدّت أميركا نفوذها بأنحاء المعمورة، وكانت حاجة الإمبريالية إلى دراسة المستشرقين باللغات الشرقية وغير ذلك من فروع الاستشراق»[23].

ولا يخرج عن هذا الاتجاه مفكر غربي، مهما كانت ثوريته وجذريته في انتقاد المجتمع الأوروبي، فكارل ماركس بني موقفه من الشرق من مصادر استشراقية، ومن ثم أفرد له نمطًا خاصًّا للإنتاج أطلق عليه «نمط الإنتاج الآسيوي»[24]. «وفي تعليقاته حول «الاستعمار» كان يظن أن آثار الانحلال ستسود وتصفى المؤسسات المتخلفة للتركيبات الاجتماعية غير المتطورة. . . . وأن للاحتلال الإنكليزي للهند رسالة مزدوجة، الأولى تدميرية والثانية إحيائية تجديدية. إفناء المجتمع الآسيوي وإرساء الأسس المادية للمجتمع الأوروبي في آسيا[25]. وقد رد إنجلز ثورة الأمير عبد القادر الجزائري ضد القوات الفرنسية إلى كونها الصراع «اليائس» للحالة البربرية للمجتمع. بينما رحّب

---

(21) أحمد سمايلوفتش، مرجع سابق، ص ١٦٧.

(22) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(23) دونالد مالكوم رايد، «جامعة القاهرة والمستشرقون»، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، **الثقافة العالمية** (الكويت): العدد ٣٨، يناير ١٩٨٨، ص ١٧.

(24) حول نقد مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي انظر:

عادل عبد المهدي، «دولة الاستبداد الشرقي: دولة الغرب في الشرق»، **الفكر العربي المعاصر** (بيروت): العددان ١٤، ١٥، أغسطس - سبتمبر ١٩٨١، ص ص ١٠٠ - ١٠٧.

(25) ماركس، انجلز، **في الاستعمار**، موسكو: دار التقدم، ١٩٧١، ص ٦٤.

بالغزو الفرنسي لأنه كان حقيقة مهمة وسعيدة في تقدّم الحضارة»[٢٦].

وإذا كان هذا التداخل بين الاستشراق والبغي على المستوى العلمي والسياسي، فإن صلة باحثي الاستشراق وعلمائه بإدارات الاحتلال ليست في حاجة إلى إثبات، «فمن المعروف أن معظم باحثي الاستشراق كانوا موظفين في إدارات الاحتلال، أو أن الكتابات الاستشراقية جاءت من قبل إداريين، فمعظم المستشرقين فيما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى العشرين كانوا يعملون في وزارات الخارجية لدولهم وعلى رأسهم المستشرق «أرنست رينان» الذي كان يعمل مخطِّطًا للاستعمار الفرنسي»[٢٧]، كذلك فقد «وضع معظم المستشرقين الذين درسوا في الجامعة المصرية خبرتهم في خدمة مصالح بلادهم في صراعها مع المسلمين وسيطرتها عليهم»[٢٨].

ثانيًا: الأسس النظرية للدراسات الاستشراقية

لا يمكن القول إن دراسات الاستشراق لم تستند إلى مجموعة من المسلمات والأسس. أو أنها محض دراسات تمت دونما ضابط موجّه أو معايير تحدد السير والاتجاه. كما أنه لا يمكن القول إن هذه الدراسات قد انطلقت من خطة محكمة حُدِّدت خطوطها بدقة واتقان، وإنما الأرجح ـ في رأي الباحث ـ أن هذه الدراسات وإن لم تكن محض دراسات عشوائية لا يجمعها رابط في المنشأ والمبتغي، كذلك لم تكن نابعة من مخطط تآمري، وإنما كانت كأيّ حقل دراسي أو تخصص علمي يقوم على مجموعة من القواعد والمسلمات التي تعد من قبيل البدهيات التي لا تقبل النقاش، والتي يسلِّم بمصداقيتها كل من يدخل هذا الحقل بحيث يكون لهذا التخصص ضابط يجمع شتات أبحاثه ودراساته، واسم يطلق عليه ويعبر عنه.

---

(٢٦) ادوارد سعيد، مرجع سابق، ص ١٧١، بريان تيرنر، **ماركس ونهاية الاستشراق**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٢٥، ١٠٠، ١٢٠.

(٢٧) أحمد سمايلوفتش، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٢٨) دونالد مالكوم رايد، مرجع سابق، ص ١٨.

وفي هذه العجالة سوف نتناول بعضًا من الأسس التي بنيت عليها دراسات الاستشراق، والتي تعد من قبيل المسلمات بالنسبة لباحثيه:

١ ـ الانطلاق من المسيحية الأوروبية كمعيار لتقويم الأديان الأخرى موضع البحث والدراسة. بحيث لا تكون هذه الأديان مقبولة ما لم تتفق مع المقولات الرئيسية للمسيحية، واعتبار كل ما يشذ عن النموذج الروحي المسيحي نقصًا أو قصورًا يعبر عن فساد هذا الدين وضعفه وعدم معقوليته[٢٩] «فقد أوقفت أوروبا تطور الإنسانية عند المسيحية باعتبارها أرقى دين وصلت إليه البشرية. بحيث أصبح تاريخ الإسلام يسير لا وفق ديناميكيته الخاصة، بل كانعكاس شاحب ومعكوس لتاريخ الغرب، ولنأخذ مثلاً على ذلك شخصية محمد ـ ﷺ ـ يلاحظ ضمن كل تحليل لها تنساب عملية مقارنة مع المسيح عليه السلام»[٣٠].

٢ ـ تقييم المجتمعات «الشرقية» طبقًا لمعايير متناقضة طرحتها الخبرات الأوروبية المتتالية. فتاريخ التطور الأوروبي يقوم على التجاوز والنفي، حيث يسير في مراحل متصاعدة، تتجاوز كل مرحلة ما قبلها من المراحل، وتطرح مقولات قد تتعارض كلية مع سابقاتها. ومن ثم هناك ترسانة من المفاهيم والمعايير، تراكمت عبر مراحل تاريخية متتالية. لا يستخدم معظمها في دراسة المجتمعات الأوروبية وتقييمها، لأن بها قدرًا من التناقض غير يسير، فالفكر الأوروبي مر بعدة مراحل شكلت «أوروبات حديثة، أوروبا عصر النهضة والإصلاح، وأوروبا الأنوار، وأوروبا الإمبريالية. وفي داخل كل أوروبا تتشكل عدة زوايا للرؤية: الزاوية السياسية، والزاوية الدينية، وزاوية البائع، وزاوية المثقف الحر، وزاوية «المستعمر» المقيم»[٣١]. ومع تعدد هذه الزوايا وتعدد المراحل أصبح لدى المستشرق كمٌّ هائل من المعايير التي على أساسها تقيم المجتمعات محل الدراسة، بحيث لا يعدم أن يوجه إليها نقدًا أو تشويهًا أو نفيًا خارج دائرة التاريخ والتطور، فنجد «المسيحية والعلمانية» قام كل منهما بدور

---

(٢٩) أحمد سمايلوفتش، مرجع سابق، ص ٢٠٩، كذلك ادوارد سعيد، مرجع سابق، ص ١٠٣.
(٣٠) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠.
(٣١) المرجع السابق، ص ٢٤.

في نقد الإسلام، وتوجيه التهم الاعتباطية إليه، إما باتهامه بنقص في الروحانية طبقًا لمقولات المسيحية، وأما بالجمود الثيوقراطي طبقًا لمقولات العلمانية»[٣٢].

٣ ـ الانطلاق من نظرة عرقية تبسيطية، تختزل الإنسانية في عرقين «نحن» و «هم» حيث قسّمت شعوب الأرض إلى «أجناس راقية وأخرى متخلّفة، فالأولى شعوب آريّة والثانية شعوب ساميّة. فقد اهتم «أرنست رينان» ومن سار على نهجه من المستشرقين والمفكرين الأوروبيين ببيان خصائص الأوروبيين صنّاع الحضارة وحملة الإبداع الخلاق، والساميين السطحيين في تفكيرهم وفلسفتهم»[٣٣]. ومن ثم «اقترنت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية للتفاوت العرقي. وهكذا وجدت التصنيفات العرقية في كتابات: «كوفييه: مملكة الحيوان، وجوبينو: مقالة في التفاوت بين العروق الإنسانية. وروبرت نوكس: عروق الإنسان السوداء». وإلى هذه الأفكار أضيفت أفكار داروينية من الدرجة الثانية تؤكد السريان العلمي، لتقسيم العروق إلى متقدمة ومتخلفة، أو أوروبية ـ آرية وشرقية ـ إفريقية. وهكذا فإن الإمبريالية دفعت التقسيم الأنماطي الثنائي إلى عروق وثقافات ومجتمعات متقدمة، وأخرى متخلفة أو محكومة خطوة إلى الإمام. بحيث ظهرت كتابات مثل (جون وستليك: فصول في مبادىء القانون الدولي ١٨٩٤) يرى فيه أن أقاليم الأرض «غير المتحضرة» ينبغي أن تُلْحَق أو تُحْتَل من قبل القوى المتقدمة، كذلك وبطريقة مماثلة فإن أفكار كتاب مثل: «كارل بيترز» و«ليوبولد دوسوسير» و «تشارلز تمبل» تعتمد على ثنائية المتقدم/ المتخلف التي اعتنقت ودعي إليها بقوة في استشراق القسم الأخير من القرن التاسع عشر»[٣٤]. وهي الأفكار عينها التي تركز عليها نظريات التنمية السياسية. حيث يعد مفهوما «التقدم»

---

(٣٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣٣) د. محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٣٤) ادوارد سعيد، مرجع سابق، ص ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

و «التخلف» جوهر موضوع التنمية السياسية.

٤ ـ اعتبار الخبرة الأوروبية نموذجًا معياريًا للتطور البشري. فقد ساد الدراسات الاستشراقية نوع من المقارنة غير العلمية، حيث أخضع تاريخ الإسلام ونظمه الاجتماعية للمعايير الغربية؛ بحيث صارت التجربة الأوروبية تمثل المرجع الذي يجب أن تحتذيه المجتمعات الأخرى، وأسقط التاريخ الأوروبي على التاريخ الإسلامي، بحيث أصبحت عصور الظلام في أوروبا ظلامًا في العالم كله، رغم أنها كانت من أكثر فترات الحضارة الإنسانية ازدهارًا في البقاع غير الأوروبية. وذلك لأن الدراسات الاستشراقية انطلقت من إيمان بواحدية وخطية التطور البشري تمثل الحضارة الأوروبية خلاصته وقمة تطوره، وتسير البشرية خلفها في أقسام متباعدة من «البدائية» والتوحش والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل والفقر والبؤس[٣٥]، حيث القاعدة الأساسية «إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب؛ لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق كما أن آسيا بدايته»[٣٦]. وقد ظهر هذا الاتجاه في بحوث ذات وزن في الفكر الاستشراقي؛ مثل أبحاث: «رينان» و «لابي» و «كرومر» و «دوماس» و «هانوتو» و «زويمر» وغيرهم[٣٧].

٥ ـ التبسيط المبالغ فيه والمتناقض في النظر إلى «الشرق»، حيث اعتبر كل ما عدا أوروبا في ذلك الحين وحدة واحدة لها سمات وخصائص، وتحكمها معايير مشتركة، وأطلق عليها لفظ معمى لا يعبر عن ذاتية أو حضارة واحدة. مما

---

(٣٥) هشام جعيط، مرجع سابق، ص٦٢، د. عبد الوهاب أبو حديبة، «الحياة الاجتماعية كما صورها بعض المستشرقين» في: **ندوة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، الرياض: مكتب التربية لدول الخليج العربية، ١٩٨٥، الجزء الثاني، ص ١٤١، ١٥٢. وبريان تيرنر، مرجع سابق ص ١٠١، كذلك في نفس المعنى أنظر: هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، الجزء الأول «العقل في التاريخ»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام» بيروت: دار التنوير، الطبعة الثالثة ١٩٨٣، ص ١٧٤.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣٧) أحمد سمايلوفتش، مرجع سابق، ص ١٩٧.

أدى إلى جمع المتناقضات ودمج الأضداد في لفظ واحد هو الشرق، بحيث وضع الدين الإسلامي في مصاف أديان الهند والصين الوثنية. وفي الوقت نفسه فتت المتوحد، فنظر إلى المنطقة العربية التي تحقق أكبر قدر ممكن من التجانس على أنها مجتمع بلوري فسيفسائي(٣٨)، أطلق عليه الشرق الأوسط على اعتبار أنه يجمع سرذام من بقايا حضارات بائدة. وكل ذلك دونما ضابط منهجي سوى تحيزات الباحث وثقافته وأهدافه التي أوجدت تاريخًا ذهنيًا ليس له دليل واقعي

ثالثًا: منهجية الدراسات الاستشراقية

على الرغم من تعدد الدراسات الاستشراقية التي تخرج عن الحصر، وعلى الرغم من تشعّب توجهاتها ومشاربها، وعلى الرغم من أن لكل مستشرق منهجًا مستقلاً للاقتراب من الظاهرة موضع دراسته، فإن الحديث عن منهجية الدراسات الاستشراقية لا يدخل في حيز الخيال أو التعميم دون سند، ذلك لأنه لا يهمنا في هذا السياق سوى القواعد المنهجية العامة التي تمثل خيطًا يربط الدراسات الاستشراقية، ويحدد زاوية اقترابها من الموضوعات والظواهر محل الدراسة والبحث.

وقبل تناول الملامح المنهجية للدراسات الاستشراقية لا بد من التعرض لمعطيات «ما قبل المنهج»؛ الذي يمثل الأساس الذي لا يقوم المنهج إلاّ عليه. فلكل منهج «ما قبل المنهج» معطياته، اللغة والثقافة والتكوين الذاتي للباحث، تلك المنظومة التي تحدد أبعاد رؤية الباحث ومدى استقامته وأمانته العلمية،

---

(٣٨) اعتبر المستشرقون النظام الاجتماعي الإسلامي مجموعة من الوحدات العمودية المنفصلة المستقلة ذاتيًا، فكما يرى جب وبوين في (المجتمع الإسلامي والغرب ١٩٥٠ ـ المجلد الأول ص ١٥٩) أن المجتمع الإسلامي لم يأخذ شكل الوحدة الاجتماعية المتكاملة، بل تألف من فسيفساء من المجموعات الاجتماعية المعزولة والمكتفية ذاتيًا من القبائل والأقليات الدينية والمجموعات الاجتماعية. بحيث تلازمت في النظرة الاستشراقية نظرية المجتمع الفسيفسائي مع نظرية الاستبداد الشرقي.
أنظر: بريان تيرنر، مرجع سابق، ص ١٥، ٥١ ـ ٥٢.

ومن ثم يكون المنهج أداة طيّعة في يد الباحث تتحكم فيه معطيات ما قبل المنهج. فإذا كان المنهج ينصرف إلى تناول المادة العلمية، وجمعها من مظانها، وتصنيفها، وتحليل أجزائها، ثم ترتيبها بعد نفي زيفها، وتمحيص جيدها من خبيثها، فإن «ما قبل المنهج» الذي لا يمكن أن تخلو منه ثقافة أو لغة، ولا يسلم منه علم من العلوم البحتة أو الاجتماعية يلقي بظلاله على المنهج المستخدم[٣٩]، وهذا يضع تحفظًا مقبولاً ومنطقيًا لمقولة «عالمية المنهج»، حيث لا يمكن القول إن هناك انفصالاً بين العلم ومنهجه وأدواته ومفاهيمه ومسلماته، بل وألفاظه. وإذا كانت معطيات ما قبل المنهج تطرح مقولات معينة عن الإنسان والكون والحياة والدين والعلم والغاية من الحياة. فإن هذا المنهج مصطبغ ولا بد بها، ولكي نصل إلى الموضوعية» و «الحياد العلمي» أو بعبارة أدق «الأمانة» و «الاستقامة العلمية»[٤٠] لا بد من التمعّن في «ما قبل المنهج» فانعكاساته على المنهج لا يمكن تجاوزها أو تجنّب تأثيرها حيث تكون نتيجة استخدام هذا المنهج واقعة تحت تأثير ما قبل المنهج، وموجدة لمعطيات جديدة. . . . وهكذا تخلق الثقافة منهجها وتطوره.

وفي هذا السياق سوف نحاول تلمّس ملامح الدراسات الاستشراقية؛ لأنه من العسير الحديث عن مناهج بعينها تستخدمها هذه الدراسات إذا أغمضنا الطرف عن المنهج التاريخي، الذي استخدم في الدراسات التاريخية، بعد أن تمّ تفريغه من مضمونه حيث لم يعتمد على صحة الوثائق والمعلومات، ولم يقم بالجرح والتعديل للروايات التاريخية، بل اتخذ الطريق العكسي القائم على الشك واعتماد غريب الأحاديث وشواذها وملتقط الأخبار ونوادرها، بحيث أوجد تاريخًا من صنع المستشرق لم يشهده التاريخ.

---

(٣٩) الأستاذ محمود محمد شاكر، رسالة **في الطريق إلى ثقافتنا**، القاهرة: سلسلة كتاب الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص ص ٣٤ ـ ٣٧.

(٤٠) في نقض مفهومي الموضوعية والحياد العلمي واستبدالهما بأصلين تراثيين «الأمانة والاستقامة العلمية» انظر: ـ

سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، نظرة في الواقع العربي المعاصر**؛ مرجع سابق، ص ص ٤٢ ـ ٦٢.

ويمكن القول إن المنهجية الاستشراقية اعتمدت مجموعة من القواعد مثلت أساس المنهج العلمي الذي يجب أن يتبع لتكتسب الدراسة صفة العلمية. وبترسيخ هذه القواعد استطاع المستشرقون أن «يؤثروا على الطريقة التي كوّن بها المسلمون صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم وعلى مجرى التطور في العالم الإسلامي، عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة تتصل بالتاريخ الإسلامي»[٤١]، بل طبقت هذه المنهجية في دراسة التراث الإسلامي، سواء البشري أو الموحى[٤٢].

وبإيجاز يمكن الإشارة إلى أهم قواعد المنهجية الاستشراقية:

١ ـ المبالغة في الشك والافتراض والنفي الكيفي واعتماد الضعيف الشاذ. فقد مثلت هذه القاعدة قاسمًا مشتركًا في كتابات المستشرقين، فنجدهم يمضون مع الشك إلى أقصى مداه، ويطرحون افتراضات لا رصيد لها من الواقع التاريخي، وينفون العديد من الروايات في الوقت الذي يتشبّثون بكل ما هو ضعيف شاذ[٤٣]، ونموذج ذلك «مرجليوث» الذي قدم عناصر الشك في الرواية والرواة، ثم تقدم خطوة للإجهاز على الشعر الجاهلي ووصفه بأنه منحول[٤٤]، تمهيدًا للتشكيك في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

٢ ـ إسقاط الرؤية الوضعية العلمانية والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية حيث درس الإسلام، سواء عقيدة أو سيرة وتاريخ بمفاهيم

---

(٤١) د. محمد بن عبود، «منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي» في: **ندوة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٤٤.

(٤٢) من نماذج هذه الدراسات انظر كتابات علي عبد الرازق، طه حسين، حسن حنفي، محمد أركون، عابد الجابري، الطيب تيزيني، جلال صادق العظم، محمد أحمد خلف الله. . . . وآخرون.

(٤٣) د. عماد الدين خليل، «المستشرقون والسيرة النبوية»، في: **ندوة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية**، مرجع سابق، جـ١، ص ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٤٤) د. محمد مصطفى هدارة، «موقف مرغليوث من الشعر العربي» في: **ندوة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، مرجع سابق، جـ١، ص ٤١٥.

غربية معاصرة، ومقارنة بالمعطيات التاريخية الغربية[٤٥]، فالمستشرق إما أن يكون علمانيًا ماديًا لا يؤمن بالغيب، وإما أن يكون يهوديًا أو نصرانيًا لا يؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت النصرانية[٤٦]. فما بين الرواسب الدينية والنزعة العلمانية درس الإسلام من خلال رؤية وضعية منحسرة على المنظور، ترفض كل ما هو روحي أو غيبي، على أساس أنه سقوط في مظلة الخيال والخرافة واللاعلمية[٤٧].

٣ ـ إخضاع التراث الإسلامي للتفسير المادي للتاريخ. حيث أخضع التراث الإسلامي ـ سواء في نظمه السياسية والاقتصادية أو تاريخه بل حتى القرآن والسنة الشريفة ـ للتفسير المادي للتاريخ ولمقولاته الصارمة يفصلها على مساحات منهجه المرسوم سلفًا، يقطع أوصالها لكي يرفض وينفي ويستبعد ما لا ينسجم ومقولات هذا المنهج. فقد درس التراث الإسلامي بمقولات ومفاهيم مثل: المرحلة الإقطاعية، الأرستقراطية المكية، أرستقراطية الرقيق، الملكية الروحية الجديدة، جمهورية مكة... الخ.

وقد برز ذلك في دراسات «بيجو لفسكايا» و«بلاييف» و«كليموفيج» و«تولستوف» و«بندلي جوزي»[٤٨]. هذا بالإضافة إلى الدراسات التي ضخمت العامل الاقتصادي في التاريخ، باعتباره القاعدة الأساسية لأي تحول حتى لو كان دينيًا أو أخلاقيًا أو جماليًا صرفًا[٤٩].

---

(٤٥) د. عماد الدين خليل «المستشرقون والسيرة النبوية»، مرجع سابق، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٦.
جعفر شيخ رشيد، «منهج مونتجمري وات في دراسة نبوة محمدﷺ» في: **ندوة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٣٧.

(٤٦) د. عماد الدين خليل، «المستشرقون والسيرة النبوية»، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٧٣، كذلك انظر.
ـ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٧٩، ص ص.

(٤٨) د. عماد الدين خليل، «المستشرقون والسيرة النبوية» مرجع سابق، ص ص ١٣٩ ـ ١٤٣. انظر كذلك: سعود المولى، «مناقشة للاستشراق السوفياتي»، مجلة **الحوار** (النمسا): العدد الرابع، شتاء ١٩٨٧/٨٦ ص ص ١٤١ ـ ١٥٠.

(٤٩) د. عماد الدين خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، مرجع سابق، ص ١٨٥. كذلك نجد في =

٤ ـ دراسة الإسلام كخبرة تاريخية منقطعة عن المصدر الإلهي، فقد أسقط المستشرقون البعد الغيبي عن الإسلام، وتعاملوا مع الإسلام كدين وتراث ونظم من خلق البشر(٥٠)، دون وجود مصدر إلهي ـ مستقل عن العقل البشري، خارج عنه، موجه له، ومتحكم فيه، دون أن يلغي أثر البشر ومسؤوليتهم ـ يمثل معيارًا للاحتكام والتقويم تقاس إليه التجارب، ولا ينقص منه انحراف التطبيق.

بعيدًا عن كل ذلك أوجد هؤلاء المستشرقون إسلامًا وفق منهجهم، من خلال تتبع وقائع تاريخ المسلمين ونظمهم التي «لا تمثل في غالبيتها تاريخًا للنُظُم الإسلامية الحقة، وإنما تاريخًا للممارسة الفعلية للسلطة السياسية على مقتضى مصالح السلاطين وإن انحرفت عن القيم الإسلامية»(٥١).

وبناء على هذا المنطق في التعامل مع التراث الإسلامي أوجد المستشرقون أشكالاً مختلفة من الإسلام، تختلف باختلاف الشعوب، وفهمها للقرآن والسنة. فهناك إسلام الهند، وإسلام تركيا، وإسلام إفريقيا... الخ. كل إسلام يختلف عن الآخر باختلاف الجنس وطريقة فهم الشريعة الإسلامية(٥٢).

٥ ـ الانتقائية والأختلاق في تصنيف العلوم الإسلامية. فلم يدرس المستشرقون التراث الإسلامي بمداخله وتصنيفه للعلوم، ولا بالتصنيف الأوروبي للعلوم. وإنما درس بتصنيف ثالث من ابتكار المستشرقين، بحيث

= الكتابات العربية تطبيقًا للمنهج المادي التاريخي في دراسة الدولة الإسلامية ونشأتها وتطورها، انظر: أحمد صادق سعد، **في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي. تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي**، بيروت: دار ابن خلدون طبعة أولى، ١٩٧٩، ص ص ١٣٧ ـ ١٧٠.

(٥٠) كارل بروكلمان، مرجع سابق، ص ص ٤٤ ـ ٥٣.

(٥١) د. محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي ردًا على المستشرق الإنكليزي أرنولد في: **«ندوة مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية»**، مرجع سابق جـ٢، ص ٢٠٦.

(٥٢) إبراهيم خليل أحمد. **الاستشراق والتبشير وصلتهما بالامبريالية العالمية**، القاهرة: مكتبة الوعي العربي، ١٩٧٢، ص ٧١.

أضفيت الأهمية على موضوعات لم يكن لها في التراث الإسلامي أي وزن أو قيمة. وضخّمت موضوعات لم تكن أبدًا في نطاق الاهتمام والصدارة، وابتدعت موضوعات لم يهتم بها المسلمون أنفسهم على مر تاريخهم، مع إهمال العلوم التي كانت موضع اهتمام علماء الإسلام وتجاهلها. فقد صنف «هاملتون جب» جوامع الفكر الإسلامي في فئات أربع هي[٥٣]:

(أ) المواقف والمعتقدات البدائية التي ظلت حية في الأمة الإسلامية.

(ب) تعاليم القرآن وأثره بالسنة النبوية.

(جـ) قيام علماء الكلام ورجال الدين بتنظيم المعتقد الإسلامي والأخلاق الإسلامية على أصول منهجية.

(د) تأثير الطرق الصوفية.

٦ ـ أدوات جمع المعلومات: اعتمد المستشرقون على وسائل لا ترقى لمستوى الأداة المنهجية، التي تضمن الوصول إلى المعلومات الصحيحة، وتجميعها من مظانها وتحليلها وتمحيصها. فبجانب ضعفهم في اللغة التي تبحّروا في علومها، فإن أغلبهم اعتمد على مجرد المعرفة البسيطة بقواعد اللغة، ليصدر أكثر الأحكام جذرية وجزمًا، رغم أن «المشكلات الرئيسية التي اعترضت بحوث المستشرقين تتعلق بفقه اللغة»[٥٤].

كذلك مثل الرحالة والمبشرون مصدرًا للمعلومات والقصص التي تفوق الخيال حيث كانت نظرتهم ـ كما يرى هشام جعيط ـ «عدائية كاذبة، مختلقة، مشوهة، هجومية على الإسلام، معتمدة على وصف الرحالة الكاذب»[٥٥].

---

(٥٣) هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: د. إحسان عباس (وآخرون) بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤، ص ٢٣٤.

(٥٤) انظر د. رؤوف شلبي، **تاريخ السنة ومصطلح الحديث**، القاهرة: دار الطباعة الحديثة ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م ص ص ١١٩ ـ ١٢٣.

(٥٥) بريان تيرنر، مرجع سابق، ص ١٤.

هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع سابق، ص ص ١٥ ـ ٥٠.

انظر كذلك: د. أنور عبد الملك، «الاستشراق في أزمة»، **الفكر العربي** (بيروت). عدد ٣١ مارس، ١٩٨٣، ص ٧٦.

رابعًا: الأهداف العلمية والعملية للاستشراق

إنه من قبيل المبالغة ادعاء الإحاطة التامة بمجمل أهداف الاستشراق أو غالبيتها، وذلك لتشعب مجالاته وبؤر اهتمامه وامتداده على مساحة زمنية طويلة، وتعدد الجهات التي وقفت خلفه وشجعته، والظروف التي صاحبته، والموضوعات التي درسها، وتعمق فيها وإنما يمكن القول إن هناك قضايا كبرى مثلت جوهر اهتمام الدراسات الاستشراقية وغايتها، هي:

١ ـ حماية العقل الأوروبي، والحفاظ على العقيدة المسيحية السائدة في أوروبا. وقد ارتبط هذا الهدف بنشأة الاستشراق، حيث كان هدفه الأساسي حماية العقل الأوروبي من تأثيرات الثقافة الإسلامية الغازية «فقد كانت كتب الاستشراق ومقالاته ودراساته كلها مكتوبة أصلاً للمثقف الأوروبي وحده لا لغيره، وذلك لهدف معين وفي زمان معين، وبأسلوب معين، لا يراد به الوصول إلى الحقيقة المجردة، بل الوصول إلى حماية عقل هذا الأوروبي المثقف من أن يتحرك في جهة مخالفة للجهة التي يستقبلها زحف المسيحية الشمالية إلى دار الإسلام في الجنوب، وأن تكون له نظرة يقتنع كل الاقتناع بصحتها ينظر بها إلى العالم الإسلامي وثقافته وحضارته»(٥٦).

فالمستشرقون يكتبون عن الشرق والإسلام لأبناء ثقافتهم؛ لتحقيق الوقاية الثقافية لهم. «والاستشراق كمبحث يرتبط بمصدره أكثر من ارتباطه بموضوعه؛ لأنه نوع من المعرفة مرتبط بالحضارة المسيطرة التي أنتجته ووجّهته لخدمتها. فارتباطه ليس فقط من ناحية الأصل بل من ناحية الغاية أيضاً»(٥٧).

---

(٥٦) محمود شاكر، مرجع سابق، ص ٩٢.

(٥٧) د. فؤاد زكريا. نقد الاستشراق، مرجع سابق، ص ٦٣.

وهنا نلاحظ أنه على الرغم من الاتفاق الظاهري بين الأستاذ شاكر والدكتور زكريا حول هدف الاستشراق، إلا أن هناك خلافًا جوهريًا بينهما، فبينما نجد الأستاذ محمود شاكر يوقف رأيه السابق الإشارة إليه على نشأة الاستشراق والمرحلة الأولى من تطوره، وهو ما نتفق معه عليه، نجد في الطرف الآخر الدكتور زكريا يسحب هذا الرأي ويعمّمه على جميع الكتابات الاستشراقية معتبراً أنها نوع من الدراسة «العلمية» الموجهة للداخل، ومن ثم يقع في منطق التبرير في سياق دفاعه =

٢ ـ التبديل الثقافي للأمم والشعوب غير الأوروبية: رأينا في الأسس التي قام عليها الاستشراق أنه انطلق من نزعة عرقية عنصرية[٥٨] متمركزة حول الذات، ترى أن الكمال الثقافي متمثل في الحضارة الأوروبية ومن ثم يجب تعميم هذا النموذج[٥٩] على شعوب العالم توطئة لإلحاقها بركب الحضارة الأوروبية لتظل في وضع التابع «الذي لا يحس بتبعيته، بل يحس بمشاركته، ولا تكون العلاقة بينه وبين المتبوع إلا علاقة ولاء وترابط، وليست علاقة صراع ومقاومة. إذ كان الغرب يؤمن ـ ولا يزال ـ أن حضارته ومدنيته وفكره يجب أن يسود العالم كله، وأن تنصهر مقومات فكر الأمم التابعة في ثقافته»[٦٠]. ومن هذا المنطلق قامت الدراسات الاستشراقية بمهمة التشكيك في الثقافات الأخرى وتشويهها، تمهيدًا لاستبدالها بثقافة أكثر تطورًا ورقيًّا وتماسكًا «بل سعت لتبديل النظم السياسية لإدخال الخطط السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحقق أهداف الغرب في الهيمنة والسيطرة»[٦١]. فقد كان مفهوم «الرسالة التمدينية» مفهومًا شائعًا في الثقافة الأوروبية، وهدفًا للحركة الأوروبية في إفريقيا وآسيا. كما لاحظ «هـ. لامارش» أن الهدف من الغزو هو الدعوة إلى المدنية المسيحية في إفريقيا وآسيا[٦٢].

٢ ـ تسهيل مهمة السيطرة على «الشرق» وإضعاف مقاومته، وهو الهدف الأكثر بروزًا وأهمية في تاريخ الاستشراق، والذي ورثه العلم الاجتماعي

= عن الاستشراق، فيرجع الأخطاء التي ظهرت في كتابات المستشرقين، لا إلى تحيزهم أو عدم أمانتهم، بل إلى عيوب كامنة في التراث الإسلامي. فيصف التراث الإسلامي بالجمود والتخلف والتناقض، بحيث لم يجد المستشرق شيئًا ينقله سوى هذا التناقض والجمود.

(٥٨) بريان تيرنر، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٥٩) «الحوار وميثولوجيا الحوار» ـ افتتاحية مجلة الوحدة (الرباط): المجلس القومي للثقافة العربية، عدد ٤، يناير ١٩٨٥، ص ٥.

(٦٠) أحمد سمايلوفتش، مرجع سابق، ص ٦٣٦.

(٦١) د. عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، مكة المكرمة: سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، عدد ٢٤، ربيع الأول، ص ١٤٦.

(٦٢) بلانادي لافاي، «نقد البعثة الفرنسية للجزائر في أربعينات القرن الماضي»، **الفكر العربي** (بيروت): العدد ٣٢، يونيو ١٩٨٣، ص ٨٥ ـ ٨٦.

الأوروبي، المتعلق بالعالم غير الأوروبي، ولا يزال مستمرًا تحت مسمّيات أخرى «فمتابعة تاريخ الفكر الفرنسي والإنكليزي والألماني في غضون القرن التاسع عشر، تبين اقترابًا واضحًا بين دخول الغرب طور التوسّع الاقتصادي والجغرافي، وظهور النظريات السوسيولوجية الجديدة ولا يعد هذا التزامن وليد الصدفة، إنما هو حلقة في سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عصر النهضة. فلا يعد علم الاجتماع نفسه إلا بابًا من أبواب «العلوم الاستعمارية» من حيث موضوعه وأهدافه، حيث كان يخدم مصالح الامبراطورية الفرنسية، دون الالتفات لمصالح الشعوب المستولى عليها[٦٣] فمنذ القرن العشرين ساهم الاستشراق في سيطرة أوروبا على الشرق من خلال وسيلتين[٦٤]: -

الأولى: الاستفادة من إمكانيات المعرفة الحديثة ووسائل نشرها بين الناس عن طريق المدارس والجامعات وإنشاء دور النشر والطباعة..... الخ في إعادة تشكيل العقلية الشرقية، بحيث تنصهر في بوتقة الثقافة الغربية فلا ترى في نفسها تميزًا أو اختلافًا عن الثقافة الغربية، بل تنظر لنفسها بالمنظار نفسه الذي ينظر به الغرب إليها.

الثانية: اضطلاع المستشرق بمهام تخرج عن نطاق «العلم» النظري، وتحقق أهداف الحكومات الأوروبية ورغبتها في السيطرة والنفوذ، بإضعاف مقاومة الشعوب المحتلة، وتشكيكها في معتقداتها وقدراتها على حكم أنفسها وتطوير مجتمعاتها.

ولا يعد هذا القول سحبًا لفترة تاريخية من تطور الاستشراق وإسقاطها على تاريخه كله أو خلطًا بين نشأة الاستشراق وحالته الراهنة كما يرى د. فؤاد زكريا «أنه من الممكن أن يكون الاستشراق في بلاد معينة قد نشأ تلبية لحاجات

---

(٦٣) د. عبد الوهاب أبو حديبة، مرجع سابق، ص ص ١٤١ - ١٤٤.

(٦٤) د. أحمد أبو زيد، «الاستشراق والمستشرقون»، عالم الفكر (الكويت): عدد خاص بعنوان: دراسات إسلامية، ١٩٨٤، ص ص ٨٥ - ٨٦.
- د. محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص ٤٨.
- د. محمد بن عبود، مرجع سابق، ص ٣٤٤.

«استعمارية» ولكن هذا الأصل لا يتعين أن يلازمه ويؤثر فيه في حكمنا عليه طول مساره اللاحق، ذلك لأن العلم يكتسب بمضي الزمن قدرة على التطور المستقل عن الأصل الذي نشأ منه، ومن الممكن أن يتباعد بالتدريج عن هذا الأصل إلى حد السير في اتجاه مضاد له»(٦٥). ورغم التناقض الواضح بين هذا الرأي ورأيه السابق الإشارة إليه في نشأة الاستشراق إلا أن الباحث لم يقل بالنشأة المرتبطة بالاحتلال والتوسع وإنما يرى أن الاستشراق ظهر لحماية الذات من تأثير الغير، غير أنه خلال تطوره انتقل إلى خدمة إدارات البغي والسيطرة.

خامسًا: التطورات الحديثة في الدراسات الاستشراقية وعلاقتها بالأنثروبولوجيا ونظريات التنمية السياسية

مع انعقاد مؤتمر باندونج ١٩٥٥ كان «الشرق» بأكمله قد حصل على استقلاله السياسي من الدول الأوروبية يواجه تجسيدًا آخر للقوى «الإمبريالية» ممثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي، وأصبح هناك «شرق» جديد لا تنطبق عليه المقولات الاستشراقية التقليدية، بل اتسع نطاق «الشرق» ليضم ما عرف بـ «العالم الثالث» حيث أصبح المفهوم قاصرًا عن احتواء الظاهرة موضع الدراسة والاهتمام. ومن هنا كان على الاستشراق أن يطور نفسه. إما بتطوير طرقه التقليدية لتوائم «الشرق الجديد»، أو التخلص من الاستشراق كلية، وتطوير علوم جديدة تؤدي الغرض نفسه. ففي محاضرة ألقاها المستشرق الإنكليزي «هاملتون جب» مدير مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد عنوانها «الدراسات الإقليمية: إعادة تقويم «قال فيها» ما نحتاجه الآن هو المستشرق التقليدي، مضافًا إليه عالم اجتماع جيد، يقومان بدراسات مشتركة الميادين. يكون دور المستشرق التقليدي ليس تطبيق المعلومات التي تقادم عليها الزمن وإنما تذكير زملائه المستحدثين ضئيلي الخبرة بالدراسات الإقليمية بآليات عمل المؤسسات السياسية في المناطق الآسيوية والإفريقية»(٦٦).

---

(٦٥) فؤاد زكريا، نقد الاستشراق، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٦٦) إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

فالاستشراق رغم أنه كان يمثل غطاء للعلوم التي تدرس المناطق غير الأوروبية بحيث كان «لفظ مستشرق يعني ـ إلى عهد قريب ـ دارس الآداب الشرقية واللغات الشرقية أو المتخصص في تاريخ إحدى الدول الشرقية، أو حتى التخصص في «سوسيولوجية» أو «أنثروبولوجية» الشعوب الشرقية. فإنه في الآونة الأخيرة أخذت كلمة الاستشراق في الاختفاء من الأوساط العلمية والأكاديمية لتحل محلها كلمات أخرى أكثر دلالة على التخصص العلمي»(٦٧). ففي المؤتمر التاسع والعشرين الدولي للاستشراق وصل المؤتمرون إلى ضرورة التخلّي عن مفهوم الاستشراق، انسجامًا مع التغيرات الدولية وتطور نضال الشعوب الشرقية، بحيث يطلق على مؤتمرهم القادم اسم «مؤتمر العلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا الشمالية»(٦٨). وأصبح الاستشراق متشعبًا في تخصصات متباينة كالتاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والاقتصاد والسياسة، ولم يعد هناك عالم واحد اسمه عالم الاستشراق بل هناك عوالم متباينة يحمل كلّ منها عنوان المجال الذي يهتم به»(٦٩).

غير أن هذا لا يعني انتهاء الاستشراق كلية، بل هناك حرص على استمرار رافد ولو صغير منه، تركز عليه دون غيره النظرة العدائية للشعوب غير الأوروبية، مع وجود علوم أخرى تحمل نفس المضامين والمسلمات والأدوات والألفاظ وترث الحقل العلمي الذي خلّفه الاستشراق ـ دون أن تلغي وجوده ـ مثل علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع المقارن والتنمية، بل حتى علم الاقتصاد الذي يعد علماؤه ـ في رأي إدوارد سعيد ـ مستشرقين أعيد تصنيفهم»(٧٠). كذلك فإن الاستشراق استطاع خلق جيل من علماء الدول «الشرقية» في مختلف التخصصات يحمل رسالته ومنهجه، ويعتبره الأرضية العلمية والإطار المرجعي.

---

(٦٧) د. أحمد أبو زيد ـ الاستشراق والمستشرقون، مرجع سابق، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٦٨) د. أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٦٩) رضوان السيد، «ثقافة الاستشراق ومصائر وعلاقات الشرق بالغرب»، **الفكر العربي** (بيروت): العدد ٣١ مارس ١٩٨٣، ص ١٤.

(٧٠) ادوارد سعيد، مرجع سابق، ص ١٣١.

بل يدرس تراث الأمم الشرقية من خلال تراث الاستشراق الفكري[٧١].

وبذلك يمكن القول إن الاستشراق برصيده المعرفي الضخم قد مثل إطارًا مرجعيًّا واقترابًا منهاجيًا للأنثروبولوجيا، من حيث تحديد زوايا الرؤية ومواطن التركيز وأساليب التحليل وأدوات التعامل مع تراث هذه الأمم غير الأوروبية. وينطبق القول نفسه على نظريات الحداثة والنمو؛ حيث ترجع أصولها إلى أسلوب التفكير الاستشراقي ومنهجه، خصوصًا في تعاملها مع ما يطلق عليه منطقة «الشرق الأوسط»[٧٢]. ولا يخرج عن هذه النظريات تلك التي تدّعي أنها نابعة من العالم غير الأوروبي، والتي يطلق عليها «مدرسة التبعية». فمقولاتها المتعلقة بتقسيم العمل الدولي والمحيط و«الهامش» صورة أخرى من التقسيم الاستشراقي إلى عالم أوروبي وآخر شرقي[٧٣].

فسياق العلم الأوروبي في دراسته للعالم غير الأوروبي يمثل تيارًا معرفيًا مستمرًا يجدد ذاته ويطرح بدائله، طبقًا لمعطيات المرحلة عالميًا وإقليميًا سواء فيما يتعلق بتلك الشعوب محل الدراسة أو الدول الأوروبية. بحيث يحقق التواؤم بين أدوات الدراسة ومناهجها، وبين الظروف المجتمعية والسياسية السائدة، وذلك تحت مسمّى «عالمية العلوم» أو أن العلم لا وطن له. وتحت مغالطة الدمج في التناول بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية التي تعد إلى حد كبير لا وطن ولا دين لها؛ لأنها اكتشاف لنواميس الكون. أما التعميم منها على علوم الإنسان فنوع من التلبيس والمغالطة والدمج بين غير المتشابهات.

---

(٧١) راجع دراسات. د. محمد أحمد خلف الله، محمد أركون، عابد الجابري، حسن حنفي وطيب تيزيني، كمثال للاستشراق من الداخل.

(٧٢) سلمان خلف، «قراءة نقدية للأنماط واستخدامها في أنثروبولوجيا مجتمعات الشرق الأوسط»، **العلوم الاجتماعية** (الكويت): العدد الرابع، مجلد ١٣، شتاء ١٩٨٥ ص ٣٨٣.

(٧٣) د. عبد الوهاب أبو حديبة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

المبحث الثاني: الأنثروبولوجيا: الأصول المنهجية والمفهومية لنظريات التنمية السياسية

يأتي تناول الباحث لعلم «الأنثروبولوجيا»(٧٤) في سياق أشمل يركز أساسًا على منهجية العلم الأوروبي في تناوله للعالم غير الأوروبي، من حيث توصيفه ودراسته بغية فهمه والتعامل معه والتأثير فيه؛ ولذلك فإن الباحث لن يقدم دراسة نقدية شاملة للأنثروبولوجيا، بقدر ما سوف يركز على الخطوط الرئيسية لهذا الحقل الدراسي، الذي نشأ خصيصًا لدراسة المجتمعات غير الأوروبية، وذلك في سبيل التأصيل للجذور الفكرية التي انبثقت عنها نظريات التنمية السياسية، تحقيقًا للأمانة في دراستها ونقدها والاستقامة في فهمها، ومن ثم وضعها في إطارها دونما إخلال أو إقلال.

وقبل الولوج إلى هذا الموضوع لا بد من الإشارة إلى أن الباحث سوف يقتصر على الأنثروبولوجيا الثقافية بصورة عامة والأنثروبولوجيا الاجتماعية بصورة خاصة، ويدع جانبًا الأنثروبولوجيا الفيزيقية لأنها تخرج عن إطار العلوم

---

(٧٤) يترجم المصطلح الإنكليزي Anthropology إلى «علم الإنسان»، أو «علم الإنسان وسلوكه وأفعاله»، أو «علم الجماعات البشرية وإنتاجها» أو «علم الحضارات والمجتمعات البشرية»، أو «علم الإنسان من حيث هو كائن طبيعي واجتماعي»، أو «علم أوجه الاتفاقات والاختلافات البشرية». وهناك اتجاه آخر في الدراسات العربية. يرى الإبقاء على المصطلح الإنكليزي غير مترجم إلى اللغة العربية رغم إمكانية ترجمته إلى «علم الإنسان» كما يتضمن تكوينه اللفظي في أصله اليوناني «Anthropos» بمعنى الإنسان و«Logos» بمعنى العلم؛ وذلك لعدم وجود اتفاق في الفقه الغربي حول مضمون هذا العلم وحدوده المنهجية والقضايا والموضوعات التي يتناولها، ففي فرنسا مثلاً يعني دراسة الإنسان طبيعيًا وحيويًا فقط.

انظر: -

- كلايد كلوكهون، **الإنسان في المرآة: علاقة الأنثروبولوجيا بالحياة المعاصرة**، ترجمة شاكر مصطفى سليم، بغداد: المكتبة الأهلية، ١٩٦٤، ص ٢٠ في شروح المترجم.
- د. قباري إسماعيل، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، القاهرة: دار المكتبات العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٦٨، ص ٢.
- د. محمد حسين دكروب، **الأنثروبولوجيا: الذاكرة والمعاش**، بيروت: معهد الإنماء العربي، سلسلة الدراسات الأنثروبولوجيا والاجتماعية رقم ٢، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ٥.

الاجتماعية كلية[٧٥]، مع الإدراك أن هناك تجانسًا وانسجامًا تامًا في مقولات الأنثروبولوجيا العامة بفروعها المشار إليها، سواء من حيث المنطلق والمسلمات أو من حيث المفاهيم والمناهج، فكما يرى د. أحمد أبو زيد «أنه على الرغم من تشعب الموضوعات التي تهتم بها الأنثروبولوجيا فإنها تدور في دائرة محددة اصطلح علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم على تسميتها بـ «المثلث البيوثقافي» تمثل قاعدته علاقة الإنسان بالبيئة، ويمثل ضلعاه علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بعالم الغيبيات»[٧٦].

وفي السياق التالي سوف يحاول الباحث الإقتراب من الأنثروبولوجيا من الزاوية المحددة سلفًا لموضعها في موضوع هذه الدراسة على النحو التالي:

١ ـ البيئة الفكرية والسياسية لنشأة الأنثروبولوجيا وتطورها.

٢ ـ الأسس النظرية للدراسات الأنثروبولوجية.

---

(٧٥) هناك ما يشبه الإجماع حول تقسيم الأنثروبولوجيا إلى قسمين فيزيقي وثقافي، أما بالنسبة للأنثروبولوجيا الثقافية فهناك خلاف في تقسيمها، حيث يقسمها رالف بدنجتون Ralph Pidington إلى علم آثار ما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية، ويقسمها كيسنج Kessing إلى الأثنولوجيا واللغويات وعلم آثار ما قبل التاريخ، ثم يقسم الأثنولوجيا إلى ثلاثة أقسام أخرى هي الأثنوجرافيا والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية.
انظر: ـ
د. قباري إسماعيل، مرجع سابق، ص ١٢.
أما من حيث تحديد موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية فقد حدده جيمس فريزر بأنه «عملية الكشف عما نسميه بالقوانين التي تحكم الظواهر، وتقسم ما في مجتمعات الإنسان، حتى يمكن بفضلها أن نتنبأ بمستقبل البشرية استنادًا إلى تلك القوانين السوسيولوجية العامة التي تنظم تاريخ الإنسان، حيث أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان». كذلك عرف رادكليف براون مجال دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنه «دراسة طبيعة المجتمع الإنساني دراسة منهجية منظمة تعتمد على مقارنة الأشكال المختلفة للمجتمعات الإنسانية بالتركيز على الأشكال الأولية للمجتمع البدائي».
انظر: ـ
قباري إسماعيل، مرجع سابق، ص ص ٣ ـ ٤

(٧٦) حمود العمودي، **التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية**، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠، ص ٤٦ ـ ٤٧.

٣ ـ منهجية الدراسات الأنثروبولوجية.
٤ ـ أهداف الدراسات الأنثروبولوجية.
٥ ـ أنثروبولوجيا التنمية.

أولاً: البيئة الفكرية والسياسية لنشأة الأنثروبولوجيا وتطورها:

يحاول البعض الرجوع بأصول الأنثروبولوجيا إلى الإغريق، حيث ترك بعض مفكريهم دراسات وصفية للشعوب المجاورة لهم أمثال «هيرودت»، الذي وصف العديد من الشعوب المعاصرة له، وعلى الرغم من أن عمله هذا يدخل في إطار المحاولات الأولية لنقص المعلومات وقصورها فعالم الإغريق كان أصغر من أن يتيح معلومات عن الإنسان والثقافات بالقدر اللازم لقيام هذا العلم(٧٧). بينما يرجع البعض الآخر نشأة الأنثروبولوجيا إلى العلماء المسلمين أمثال: ابن خرداذبه وشمس الدين القدسي والهزاني والبيروني وابن فضل الله العمري والمسعودي وابن بطوطة وابن فضلان(٧٨) غير أن دراسات هؤلاء العلماء لا يمكن إدراجها تحت هذا العلم، لانطلاقها من أسس مختلفة تمامًا عن تلك التي تنطلق منها الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، واتباعها مناهج مختلفة، حيث اقتصرت على الوصف بالمشاهدة دون التقويم على أسس معيارية، ودون الإنتقاص من قدر هذه الثقافات. إلا ما يتعارض منها مع قواعد الإسلام، فقد جاء التنبيه إليه دون إلصاق صفات النقص والقصور بها، ودون إرجاعها إلى أسس وعوامل بيولوجية مرتبطة بطبيعة إنسان هذه الشعوب، ودون إدراجها في مرحلة تطورية معينة، ومن ثم تنميطها في مستويات دون الحضارة أو دون الإنسانية كما فعلت الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة.

أما البداية الحقيقية لعلم منظم له قواعده يحمل هذا الاسم فقد جاءت مع

---

(٧٧) د. محمد الجوهري، **الأنثروبولوجيا: أسس نظرية وتطبيقات عملية**، القاهرة: سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب ٣٣، طبعة أولى ١٩٨٠، ص ٤١.
(٧٨) د. حسين فهيم، **قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٩٨، فبراير ١٩٨٦، ص ص ٥٤ ـ ٦٠.

كتابات مونتسكيو الذي أفرد للعالم غير الأوروبي نموذجًا مثاليًا، يختلف عن التقاليد الأوربية، أطلق عليه نموذج «الاستبداد الشرقي»[٧٩] كذلك كتابات دوركهايم وفلفريدو باريتو وجان جاك روسو، حيث درس كل منهم المجتمعات غير الأوروبية دراسة مقارنة إنطلاقًا من الأفكار السائدة في المجتمعات الأوروبية باعتبارها معيارًا للتقييم[٨٠]. ففي هذه الفترة التي شهدت ازدهار الثورة الصناعية، وتوسع أوروبا على حساب باقي شعوب العالم فيما أطلق عليه «الكشوف الجغرافية»، وما تبعها من إحتلال مباشر واستيطان في آسيًا وإفريقيا واستراليا وأميركا وجزر المحيط الهندي، في هذه الفترة بدأ الإهتمام بالشعوب الأصلية التي اكتشفوها[٨١]، حيث توفر كَمٌّ من المعلومات على يد الرحالة والمنصرين والجنود الذين قدموا تجميعًا ضخمًا للمادة «الأثنوجرافية» امتزج فيه الوصف الدقيق بالتراث الشعبي وحكايات العجائز، وتعرض جانب منها للتشويه لميل الملاحظين التلقائي للنظر إلى كل الشعوب والثقافات الأخرى من خلال ميولهم الثقافية المتعصبة[٨٢]، ومع اتساع السيطرة الأوروبية بدأت الإدارات الحاكمة في تلك المناطق تهتم بالوسائل التي تمكنها من حكم هذه الشعوب، حكمًا قائمًا على فهم كامل لخبراتها وعاداتها وقيمها وأنماط حياتها، ليسهل التحكم فيها وتغييرها، حيث إن «القاعدة أن تحقيق السيطرة الناجحة الهادئة لا يتم دون تدمير البناء الثقافي والهيكل المؤسسي والقواعد الاجتماعية لتلك الشعوب. كما أنه لا يمكن تدمير البناء الثقافي والهيكل الإجتماعي دون التحكم

---

(٧٩) جورج بالنديه، «بناء الأنثروبولوجية السياسية»، ترجمة غسان زيادة، **الفكر العربي** (بيروت): العددان ٣٧، ٣٨ مارس - يونيو ١٩٨٣، ص ١٨٣.

(٨٠) Sir Edward Evans Pritchard, **A History of Anthropology** (New York-Basic Books, Inc., Publishers, 1981) P. 13.

كذلك انظر: د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ٩٢ - ٩٨.

جيرار لكرك، **الأنثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة، جورج كتورة، بيروت: معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ص ١٧ - ٢٢.

(٨١) أفنج هالوول، **الجوانب الاجتماعية والنفسية لظاهرة التثقيف في «رالف لنتون»** مرجع سابق، ص ٢٩٩.

كذلك أنظر: د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ٥١.

(٨٢) د. محمد الجوهري، **الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص ٤٢.

والسيطرة على هذه الشعوب»(٨٣). ومن هنا إزداد الإهتمام بتأسيس أقسام مستقلة للانثروبولوجيا وإنشائها في معظم جامعات بريطانيا وأميركا وعدد من جامعات القارة الأوروبية. مهمة هذه الأقسام دراسة وفهم نظم وثقافات تلك المجتمعات التي أطلق عليها «نامية» أو «تقليدية» لأسباب ليست أكاديمية أو علمية»(٨٤)، وإنما تتعلق بسياسات الدول الأوروبية للبغي على تلك الشعوب والتحكّم فيها واستنزاف مواردها، فكما يرى الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس، رائد المدرسة البنيوية ومؤسسها «أن الأنثروبولوجيا ابنة عصر العنف، وهي إذا ما كانت قادرة على التعاطي موضوعيا مع بعض الظواهر الإنسانية، فهي مدينة بهذه الميزة المعرفية إلى حالة من الواقع إدعى فيها قسم من البشرية حق معالجة الآخر كموضوع أو كشيء، حيث تم استعباد القسم الأكبر من البشرية بواسطة قسم آخر، بحيث إن الملايين من الضحايا الأبرياء كانت ترى مواردها وقد نهبت، ومعتقداتها ومؤسساتها. وقد دمرت، وذلك قبل أن تكون هي نفسها قد ذبحت بوحشية أو اختزلت إلى العبودية»(٨٥).

وفي ظل هذا السياق التاريخي نشأ وتطور علم الأنثروبولوجي، متخذًا من العالم غير الأوروبي حقلاً لتجاربه، وميدانًا لدراسة الإنسان الأول الذي يمثل «أجدادنا المعاصرين» الذين توقفوا عن التطور، وكأنهم حفريات تاريخية للجنس البشرى، أو حيوانات تجارب لتطبيق واختبار النظريات الأوروبية(٨٦)، مما أدى إلى تشويه هذه المجتمعات بحيث لم تعد تسير في سياقها التاريخي الذاتي، ولم تستطيع استيعاب سياق التطور الأوروبي وقد عبر بعض الوطنيين من جزر سليمان عن هذا الموضوع بقولهم. . . «أنتم يا معشر البيض تصدرون أوامركم إلينا، أما نحن فلم يعد في وسعنا أن نصدر الأوامر إلى أنفسنا. إذ علينا

---

(٨٣) Ankie M.M. Hoogvelt, **The Sociology of Developing Societies,** (London: Macmilan Press Ltd, 1978) PP. 1-9.

(٨٤) د. محمد عبده محجوب، **مقدمات في الأنثروبولوجيا**، الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص ص ٩ - ١٠.

(٨٥) د. محمد حسين دكروب، مرجع سابق، ص ص ٦٨ - ٦٩.

(٨٦) د. فوزي رضوان العرب، **المدخل في الأنثروبولوجيا التطبيقية**، الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص ٣٠.

أن نمتثل لأوامركم، جاء الرجل الأبيض ليخبرنا أنه يتوجب علينا أن نتجاهل آباءنا ونسلك كما كان يسلك أبوه. . . . وكنا قبل مجيء الأوروبيين نفعل هذا الأمر أو ذاك، دون أن نفكر كثيرًا فيما إذا كنا على صواب أوخطأ، فقد كنا نعرف ما نريد. أما اليوم فإن كلا منا قبل أن يقدم على عمل يقول: سأقوم بهذا. ترى ما الموقف الذي سيتخذه الرجل الأبيض؟ هل سيقول إنني أخطأت ويعاقبني على ذلك»؟[٨٧].

ثانيًا: الأسس النظرية للدراسات الأنثروبولوجية

لا يمكن القول إنه يوجد علم لا يقوم على مسلمات وافتراضات معينة، تمثل قاسمًا مشتركًا بين باحثيه، بحيث تعطى لهذا العلم تفرده وخصوصيته. وهذه المسلمات مستمدة ـ في العادة ـ من البيئة الثقافية الحضارية التي ينشأ فيها هذا العلم، بحيث تمثل هذه المسلمات بعضًا من معطيات «ما قبل المنهج» التي تعكس بظلالها على طبيعة الدراسة ونتائجها، سواء أدرك الباحث ذلك أم لم يدركه. ولا يستطيع باحث أن يتخلص ويتحرر من مقولات «ما قبل المنهج» إلا إذا افترضنا أنه باحث بلا ثقافة، وبلا لغة، وبلا خبرة إجتماعية!!

وفي السياق التالي سوف يعرض الباحث بعض الأسس أو المسلمات التي إنطلق منها هذا العلم، والتي تمثل قاسمًا مشتركًا بين معظم باحثيه.

١ ـ التطورية الداروينية

إنطلقت معظم الدراسات الأنثروبولوجية من إفتراض التشابه والمطابقة بين مبدأ التطور الحيوي للجنس البشري والذي طرحه داروين وبين تطور المجتمعات الإنسانية حيث افترضت معظمها أن هناك «خطًا واحدًا للتطور البشري، لا بد أن تسير فيه جميع المجتمعات البشرية، متبعة نظمًا وقواعد ثابتة

---

(٨٧) Haghen, **Experiments in Civilization: The Effects of European Culture on a Native Community of Salomon Island** (Londonn: 1934), PP. 153-154.
نقلاً عن: أرفنج هالوول، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

وموحدة لا تتغير باختلاف المكان وهذا يعني أن التنوع الحضاري بين الشعوب تطوري (في الكَمّ لا في الكيف والنوع) ولا بد للشعوب البدائية أن تلحق يومًا بركب الشعوب المتقدمة متبعة في ذلك الخطوات نفسها»(٨٨). وبناء على هذه الفرضية التطورية ظهرت دراسات أنثروبولوجية تقوم على تقسيم شعوب العالم إلى مراحل تطورية، طبقًا لما بلغته من تطور تكنولوجي، أو تطور في استخدام الأدوات، حيث أطلق مفهوم البدائية ـ الذي يعد المفهوم الأساسي في علم الأنثروبولوجيا، والذي يدور حوله هذا الحقل من حقول المعرفة(٨٩) ـ على المجتمعات التي لا تكفي وسائلها أهدافها(٩٠)، ومن ثم أدرجت شعوب العالم ـ على أساس مبلغها من التقدم ـ تحت واحدة من المراحل الثلاث: التوحش والبربرية والحضارة، مما أدى إلى تنميط المجتمعات البشرية ـ طبقًا لافتراض لا يؤيده التاريخ، يرى أن مصير كل المجتمعات واحد من حيث حظها من التطور والتقدم الحتميين ـ إلى متقدمة ومتأخرة وصناعية وقبل صناعية وعلى هذه الأرضية التطورية وجد ما يسمَّى اليوم بعلم «إجتماع التنمية»، خصوصًا في الولايات المتحدة(٩١)، حيث اعتبر أن المجتمعات الأوروبية تجاوزت مرحلة النمو وأصبحت تمثل قمة الحضارة الإنسانية من حيث التطور العلمي والتكنولوجي والإقتصادي أما باقي شعوب العالم فهي في طور النمو أو لم تزل «متخلفة» راكدة، لا بد من تحديثها عن طريق التنمية السياسية والإقتصادية

---

(٨٨) د. فؤاد إسحاق خوري، **نشأة الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص ١٦. ستانلي دايموند، «البحث عن البدائي» في: إشلي مونتاغيو، **البدائية**، ترجمة: د. محمد عصفور، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٣، مايو ١٩٨٢، ص ١٥٥

Julian H. Steward, «Multiliner and Process» in:
Robert A. Manners, and David. Kaplan, (ed.), **Theory in Anthropology**, (Chicago, Aldine Publishing Company, 1968), PP. 243-244.
Robert F. Murphy, **An Overture to Social Anthropology** (New Jersey, Prentice-Hall Inc, 1979) P. 1.

(٨٩) اشلي مونتاغيو، **المغالطة في مصطلح البدائي، في اشلي مونتاغيو**، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٩٠) د. محمد الجوهري، **الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٩١) د. محمود الذاودي، بعض أوجه التشابه والاختلاف بين التفكير العربي الخلدوني والتفكير الغربي الاجتماعي، **الفكر العربي** (بيروت): العددان ٣٧، ٣٨ مارس يونيو ١٩٨٣، ص ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

والإجتماعية والثقافية. ومن ثم بـرزت هذه الفـروع «للتنمية» كتخصصـات مستقلة.

٢ ـ نظرية الإنتشار الثقافي

على الرغم من اختلاف هذه النظرية عن النظرية التطورية من حيث تفسير نشأة الثقافة والحضارة إلا أنهما متكاملتان. فإذا كانت النظرية التطورية تركز على انتقال المجتمعات من طور أدنى إلى طور أعلى على أساس أن الحضارة تنشأ في مجتمع ما، ثم تتطور في هذا المجتمع وباشتراك الجنس البشري في الأصل والمنشأ (التطور العضوي) فـإن هناك مجتمعـات استطاعت تـطوير الحضارة وترقيتها وأخرى ما زالت راكدة عند المراحل الأولى.

أما النظرية الإنتشارية فتفترض أن الثقافة والحضارة تنشأ في مجتمع ما ثم تنتشر إلى المجتمعات الأخرى «فالإنتشار عملية استطاعت بها البشرية أن تجمع قدرتها الإبداعية وأن تنهل من معينها المشترك، فعن طريق الإنتشار يمكن لاختراع ظهر في مجتمع معين أن ينتقل إلى مجتمع آخر حتى يشمل البشرية كلها»[٩٢]

وعلى الرغم من أن هذه النظرية أقرب إلى الفهم الصحيح لنشأة وتطور الثقافات البشرية المختلفة من النظرية التطورية، المحملة بمضامين نابعة من النزعة الأوروبية للتمركز حول الذات، ومن مشابهة غير واقعية بين تطور حيَاة الإنسان وتطور المجتمع، ومن إفتراضات غير تاريخية وغير حقيقية حول تطور الجنس البشري. إلا أن كلتا النظريتين معضدة للأخرى، بحيث تنتهيان إلى نتيجة واحدة، فإذا كانت الثقافات البشرية نشأت وتطورت من التلاقح الثقافي أو ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا «التثاقف»[٩٣]أو الإتصال الثقافي فإن الثقافات غير الأوروبية ـ وهي الأقل تطورًا ـ عليها بالإحتكاك والتواصل والأخذ و «العطاء» مع

---

(٩٢). Ralph Linton, **The Study of Man: An Introduction,** (New York and London: Appleton-Century Company, 1963) PP. 324-325.

(٩٣) حول هذا المفهوم راجع على سبيل المثال: جيرار لكرك، مرجع سابق، ص ص ٧٨ ـ ٨٥.

الثقافة الأكثر تطورًا، وذلك لتحقيق التقدم وتوفير الإحتياجات المادية إتباعًا لسنن التطور التاريخي حيث لم يوجد هناك مجتمع يقوم بنفسه بإتقان كل خطوة من مجموع خطوات أي من الإختراعات، بل الثابت هو التفاعل مع باقي المجتمعات أخذ وعطاء؛ ولذلك فإن على المجتمعات غير الأوروبية التفاعل مع الثقافة الأوروبية وأدواتها التكنولوجية.

وبهذا تلتقي النظرية التطورية مع الإنتشارية عند الهدف والمنتهى، حيث تكون الثقافة الأوروبية هي قمة التطور البشري، وما على الثقافات الأخرى إلا الأخذ والتفاعل معها لتلحق «بالركب الحضاري».

٣ ـ جمود المجتمعات غير الأوروبية

لم يكتف باحثو الأنثروبولوجيا بإطلاق صفتي «التخلف» و «البدائية» على المجتمعات غير الأوروبية. بل إفترض قسم منهم أن تلك المجتمعات قد ظلت منذ وقت طويل جامدة لم تتغير، فما لاحظه الأنثروبولوجيون الأوائل لا زال موجودًا حتى اليوم[٩٤]. وفي محاولة لإيجاد تفسير «علمي» لجمود هذه المجتمعات وركودها انقسم دارسو الأنثروبولوجيا إلى قسمين:

القسم الأول: يرى أن هذه المجتمعات «تتغير ببطء شديد في فترات طويلة من الزمن، فحين ينظر انثروبولوجيو القرن العشرين فيما كتبه المستكشفون في القرن الثامن عشر أو في القرون التي سبقته، يجدون أنهم يشيرون إلى النظم نفسها التي لا تزال موجودة في الواقع، بحيث يستطيع المرء أن يقول على درجة من الدقة إن تلك المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة تتغير قليلاً جدًا»[٩٥].

القسم الثاني: يرى أنه ينطبق عليها ما يعرف بنظرية «الإرتداد أو الإنتكاس

---

(٩٤) لوسي مير ـ **مقدمة إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة: د. شاكر مصطفى سليم، بغداد منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة، عدد ١٢٦، ١٩٨٣، ص ٢٩١.
(٩٥) المرجع السابق، ص ٢٩١.

الحضاري Cultural degeneration والتي تذهب إلى أن بعض الشعوب غير الأوروبية قد تدهورت من الحالة المثلى التي خلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ الإنسان عليها إلى حالة أو مستوى حضاري أدنى أو أحط بسبب ما قاموا به من أفعال شريرة، أما الشعوب التي اعتنقت المسيحية فكانت تمثل في إطار تلك النظرية أرقى أنواع الحياة الإنسانية وأكثرها تقدمًا[٩٦].

٤ ـ معيارية الخبرة الحضارية الأوروبية (التمركز الأوروبي حول الذات): لم تخرج الدراسات الأنثروبولوجية عن التقسيم العرقي للبشرية بين «نحن» و«هم» القائم على دمج كل ما عدا العنصر الأوروبي في سياق تاريخي حضاري واحد، بربري، غير مسيحي، بدائي، متخلف. قياسًا على أوروبا الإغريقية الرومانية، المسيحية، المتقدمة. «فالنظرة العلمية» الأوروبية للشعوب الأخرى منذ أرسطو حتى مفكري التنمية السياسية، تقوم على مرجعية الخبرة الأوروبية، واعتبار غير الأوروبي خارجًا عن المألوف بعيدًا عن السياق الحضاري، فنجد أرسطو يقسم العالم إلى إغريق وبرابرة، واستعاضت المسيحية عن التقسيم الأرسطي بمعيار أكثر مرونة لتقسيم البشرية هو معيار «الإيمان» بحيث كانت تستبعد ـ مثلها مثل النظرة الإغريقية ـ كل ما هو غير مسيحي من دائرة الحضارة[٩٧]. واستعاض الأنثروبولوجيون عن التقسيم السابق بتقسيم آخر يفرق بين «المتحضر» و«البدائي» بحيث لا يستخدم مفهوم البدائي أو المتوحش إلا للدلالة على الشعوب التي تقع خارج مجرى الثقافة الأوروبية[٩٨]، دون النظر إلى مضمون هذه الثقافات الأخرى وتاريخها وقيمها التي قد تفتقدها الحضارة الأوروبية ذاتها. فالباحث الأوروبي بخلفيته وأطره المرجعية لا ينظر للشعوب موضع دراسته من الزاوية التي يتعاملون بها فيما

---

(٩٦) د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٩٧) كاثرين جورج، «الغرب المتمدن ينظر إلى إفريقيا، ١٤٠٠ ـ ١٨٠٠ م: دراسة في التمركز العرقي حول الذات». في: أشلي مونتاغيو، مرجع سابق، ص ص ٢٦٠ ـ ٢٧٠.

(٩٨) فرانسيس ل.ك. هو، «إعادة النظر في مفهوم البدائية»، في: اشلي مونتاغيو، مرجع سابق، ص ٥٦.

بينهم، بل من الزاوية التي يتعاملون بها مع الأوروبيين[٩٩]، ومن ثم يعتبر مقاومتهم لمن يتحكم فيهم ويبغي عليهم ويستغلهم ويستنزف مواردهم نوعًا من الوحشية والهمجية.

وأخيرًا لا يمكن القول إن النزعة الأوروبية للتمركز حول الذات ethnocentric مقصورة على الأنثروبولوجيا دون غيرها من العلوم الاجتماعية، بل إن تصنيف العلم الأوروبي، وتخصيص علوم مستقلة لدراسة الشعوب غير الأوروبية، ليس انطلاقًا من الإيمان بخصوصية العلم وإنكارًا لعالميته. أو الاعتراف بأن هذه الشعوب لها قدر من التميز والاختلاف المقبول مع سياق التجربة الأوروبية. وإنما على أساس أنها تمثل مجتمعات أدنى في مستواها الثقافي الحضاري، وفي تطورها الاقتصادي من المجتمعات الأوروبية التي تقدمت كثيرًا على سلّم التطور، وظلت تلك المجتمعات راكدة.

ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه على الرغم من التطور والتجدد الذي تشهده العلوم الاجتماعية الأوروبية في مناهجها وأدواتها التحليلية بل في مقولاتها. إلا أن العلوم المخصصة لدراسة المجتعات غير الأوروبية لا تزال متخلفة غير مبدعة، سواء في مناهجها أو مفاهيمها أو أدواتها البحثية بحيث تظل هذه العلوم دائمًا في مؤخرة العلم الأوروبي مثل موضوع دراستها[١٠٠].

ثالثًا: منهجية الدراسات الأنثروبولوجية

إن تناول منهجية الدراسات الأنثروبولوجية لا يعني استعراض المناهج

---

(٩٩) كاثرين جورج، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(١٠٠) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع سابق، ص ٧٦.

وللمزيد من التفاصيل حول التمركز العرقي الأوروبي في الكتابات الأنثروبولوجية انظر:

Steward, op. cit. p.242.

David. Bidney, «The Concept of Value in Modern Anthropology», in Sal Tax, (ed.), **Anthropology Today, Selections** (Chicago and London, the Univ. of Chicago Press, 1962) P. 45 Khwaja Arif Hasan, «Research Methodology of Anthropology and its Relevance in the Study of Islamic Thought» (Saminar on Research methodology and Islamic thought, Washington IIIT October, 25-27, 1985) PP. 2-3. Murphy, op. cit. P. 4.

المستخدمة في هذه الدراسات، كالمنهج البنائي الوظيفي، أو الثقافي أو التاريخي أو النفسي، بقدر ما يركز على الأبعاد الأساسية لكيفية تناول الظاهرة موضع الدراسة والاقتراب منها، والتي تمثّل إطارًا عامًّا تعمل هذه المناهج داخله ولا تتجاوزه، وتختلف فيما بينها قليلاً في بعض المقولات أو في أدوات البحث، دون تجاوز للإطار أو لأبعاد الاقتراب، فهذه الأبعاد تمثّل مسلّمات تعمل هذه المناهج في سياقها ولا تنفيها أو تتجاوزها. كما تمثل معطيات «لما قبل المنهج» مما يؤثر على الرؤية المنهجية واستخدام المنهج في حد ذاته. فتحدد الظواهر التي يركز عليها الباحث دون غيرها، وأسلوب تناولها، وطريقة جمع المعلومات عنها، ثم تصنيفها بعد تنقيحها وتحليلها ومعايير تفسيرها. كل ذلك مما تؤثر فيه مقولات «ما قبل المنهج» وبالتالي تترك آثارها على استخدام المنهج ونتائج الدراسة.

وأهم الأبعاد المنهجية للدراسات الأنثروبولوجية:

١ ـ افتراض أن حركة المجتمعات تسير في مراحل تجاوزية متصاعدة

تأثرًا بالنظرية الداروينية التي سيطرت على الدراسات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، اقتربت معظم الدراسات الأنثروبولوجية من التاريخ البشري على أساس تقسيمه إلى مراحل، بناء على معايير تختلف من كاتب إلى آخر، وإن كانت تنبع جميعها من خبرة التجربة الأوروبية ومقولاتها الكبرى. فعلى أساس العلاقة بين الأفكار الدينية والأفكار الفلسفية قسّم «كونت» التاريخ البشري إلى عصور ثلاثة: العصر الخرافي، وعصر تعدد الآلهة وعصر الوحدانية. كذلك فعل «ميشيل فوكو» حيث ربط بين مصدر المعرفة ونوع الحكم، فعندما كان مصدر المعرفة هو الآلهة كان الحكم ثيوقراطيًا. وعندما كان مصدر المعرفة الأبطال والزعماء كان الحكم أرستقراطيًا. وعندما كان مصدر المعرفة هو الإنسان كان الحكم جمهوريًا[١٠١]. كذلك حاول

(١٠١) أيمري نف، **المؤرخون وروح الشعر**. ترجمة د. توفيق اسكندر، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

«ماكلينان» وضع نموذج للمراحل التاريخية التي مرّ بها نظام الزواج ورأى «سبنسر» أن التطور العضوي والاجتماعي ينحصر في التقدم نحو كمال التنظيم، الذي يتضمن فكرتي البناء والوظيفة، أما «تايلور» فاعتمد في تقسيمه للتاريخ البشري على مراحل ثلاث: **الأولى**: المرحلة الوحشية، وتتميز بالعيش على النبات والحيوانات البرية، واستعمال آلات العصر الحجري. **الثانية**: المرحلة البربرية وتتميز بظهور الزراعة والآلات المعدنية. **الثالثة**: مرحلة التمدّن وبدأت عندما اكتشف الإنسان فن الكتابة، كذلك فعل الأب «شميدت» الذي أكمل معالم الانتشارية الألمانية حيث قسم التاريخ البشري إلى تسع مركبات ثقافية تنتمي إلى عصور مختلفة(١٠٢).

وقد جاء هذا المنحى تأكيدًا للسياق العام للدراسات الأنثروبولوجية، وانطلاقًا من القاعدة الأساسية في علم الأنثروبولوجيا، التي تقوم على أن الاختلاف بين الشعوب من حيث التطور اختلاف في الدرجة وليس اختلافًا في الكيفية والنوعية. فجميع الشعوب لا بد أن تسلك المراحل التاريخية نفسها التي مرّ بها المجتمع الأوروبي بحيث لا يمكن تصور مسالك أخرى للتطور.

٢ ـ التنميط الجامد للمجتمعات البشرية

إلى جانب تقسيم التاريخ البشري إلى مراحل مفترضة، تفتقد الأساس التاريخي والمصداقية الواقعية، ظهر اتجاه يدرس المجتمعات غير الأوروبية عن طريق تنميطها في أنماط مثالية سبق إعدادها على شاكلة أنماط «ماكس فيبر»

---

(١٠٢) انظر: د. محمد عبده محجوب، **الأنثروبولوجيا السياسية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، جـ٢، ١٩٨١، ص ص ٧٣، ٧٤.
رالف ل. بيلز، هاري هويجز، **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**، ترجمة: د. محمد الجوهري، د. السيد الحسيني، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٦، جـ١، ص ص ١ ـ ٣.
فرانس ل.ك. هو، مرجع سابق ص ٥٤.
ـ فؤاد إسحق خوري، مرجع سابق، ص ٣٧، ٣٨.
ـ د. عاطف وصفي، **الأنثروبولوجيا الثقافية**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١، ص ص ٥١، ٥٢.

التي استخدمها التطوريون الأوائل، أمثال «مورغان» و «تايلور» و «فريزر» و «السير هنري مين» الذي يعد أول باحث أنثروبولوجي اعتمد هذا الاقتراب في دراسته للمجتمعات الإنسانية، حيث قسمها إلى فئتين، طبقًا لمعيار طاعة أفرادها للقانون. هل يطاع على أسس القرابة والشخص الذي يمثل مركز السلطة، أم يطاع بناء على أسس إقليمية بحتة، وليس على أساس الروابط القرابية[١٠٣]؟ كما قدم «دور كهايم» تنميطًا يعتمد على درجة تركيب المجتمع من حيث البساطة والتعقيد، وهل تماسك المجتمع يقوم على أساس عضوي أم تماسك آلي[١٠٤]؟ كما قدم «سبنسر» نمطي المجتمع العسكري والمجتمع الصناعي، وقدم «كولي» الجماعة الأولية والجماعة الثانوية، وقدم «ماكس فيبر» المجتمع العقلاني والمجتمع اللاعقلاني. وقدم «أنتوني ليدز» تنميطًا رباعيًا يفرق بين دولة زراعية متوسّعة، وأخرى زراعية استاتيكية، وثالثة صناعية مستمرة التقدم، ورابعة صناعية استاتيكية[١٠٥]. وقدم «ردفيلد» المجتمع البدائي والمجتمع الحضري[١٠٦].

وبالنظر إلى هذه النماذج من الأنماط الجامدة نجد أن معاييرها ومحكّات تصنيفها تقوم على ما يسمى بفكرة «التحيز الغائي» «Teleological Bias» والتعصّب لمسيرة التطور التي بلغها المجتمع الأوروبي[١٠٧]، دون محاولة لفهم طبيعة المجتمعات التي أخضعت للدراسة، بحيث أصبحت الظاهرة تطوع لتندرج تحت مفهوم معين، قد يختلف كثيرًا عن حقيقتها وجوهرها، وقد يستلزم

---

(١٠٣) د. محمد عبده محجوب، **الأنثروبولوجيا السياسية**، مرجع سابق، ص ٨١.
- سلمان خلف، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

(١٠٤) د. محمد عبده محجوب، **الأنثروبولوجيا السياسية**، مرجع سابق، ص ٧٦.
- سلمان خلف، مرجع سابق، ص ٣٧.
كذلك أنظر:

A. Muhammad Ma'ruf, «Research Methodology», in: Anthropology and Islamic Thought, (Saminar on Research Methology and Islamic Thought, washington IIIT, October, 25-27, 1985), P.3.

(١٠٥) د. محمد الجوهري، **الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

(١٠٦) سلمان خلف، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

(١٠٧) المرجع السابق، ص ٣٩٤.

إدراجها تحته التخلي عن كثير من أبعادها. والمجتمع يحشر قسرًا في نمط معين، دونما اعتبار لخصوصية المجتمعات أو لوظيفة المنهج وحدوده. كما يفترض أن يكون مطيّة للوصل إلى الحقيقة، وليس لفرضها أو اصطناعها. فقد حالت هذه الأنماط دون إظهار حقيقة هذه المجتمعات كما هي عليه. حيث اتجه الباحثون للتنقيب عن الأدلة التي تسمح بتطبيق نمط مثالي معين، مما أدي إلى بتر أجزاء من الظاهرة واستبعادها والنظر إلى الجزئيات دون الكليات، وعزل الظواهر عن سياقها التاريخي والمجتمعي الذي يحدد هويتها.

٣ ـ دراسة المجتمعات غير الأوروبية طبقًا لمؤشرات نابعة من التجربة الأوروبية المعاصرة

إلى جانب تنميط المجتمعات البشرية في أنماط جامدة. ظهر اتجاه آخر يخضع المجتمعات غير الأوروبية لمجموعة من المؤشرات مستمدة من المجتمع الأوروبي المعاصر على أساس أنه يمثل الحداثة والتقدم، بحيث إن وجود هذه المؤشرات يعد دليلًا على حدوث النمو والتقدم، وعدم وجودها يعبر عن التخلف والبدائية، فمنذ «لويس مورغان» وهناك تفرقة واضحة بين المؤشرات المرتبطة بالمجتمع البدائي القديم والمرتبطة بالمجتمع المدني الحديث، مثّل مركز الفرد ومعيار تحديده ووجود المساواة بين الأفراد من عدمه، ودور القرابة في تحديد العلاقات الاجتماعية وكذلك دور الوظيفة والأجر والعمل والنفوذ، ووجود العشيرة أو وجود الدولة.. الخ[١٠٨]، حيث اعتبر «لويس مورغان» أن عدم وجود الطبقات ووجود العشيرة ومعيار القرابة كمحدد لدور الفرد مؤشرات على وجود المجتمع البدائي القديم ومن ثم لا بد من اكتساب القيم المعاكسة لتحقيق التقدم. كذلك اتخذت التكنولوجيا ـ من حيث وجودها ـ، والقدرة على التعامل معها، واستخدامها مقياسًا لمدى تقدم المجتمع وحداثته. بحيث أصبح استخدام الآلة دليلًا على تقدم المجتمعات، وأصبح يطلق على الشعوب ذات التكنولوجيا البسيطة شعوبًا «بدائية» وهي تلك الشعوب التي تعيش بدون

---

(١٠٨) د. عاطف وصفي، مرجع سابق، ص ٤٢.

الآلات أو الموصلات الميكانيكية[١٠٩].

٤ ـ الطابع الافتراضي «التخميني» للمنهاجية الأنثروبولوجية

علم الأنثروبولوجيا في مجمله يقوم على افتراضات أو مسلّمات لم يثبت صدقها واقعيًا «امبريقيًا» حيث هناك مجموعة من المسلمات تعد ـ حسب مفاهيم الأنثروبولوجيا ذاتها ـ نوعًا من «التابو» لا ينصرف ذهن الباحثين إلى مناقشتها، مثل مفهوم التطور الحيوي، والمجتمع البدائي الذي لم يشهد تغيّرًا أو تطورًا منذ أن وجد، وافتراض أن الحضارة الأوروبية تمثل قمة التطور البشري، وأن معاييرها هي المعايير المثلى لقياس حركة المجتمعات... الخ من الافتراضات أو المسلمات غير القابلة للنقاش والتي لا تستند إلى حجة أو دليل من تاريخ مكتوب أو واقع معاش، فما الذي يثبت أن المجتمعات المسماة بـ «البدائية» لم تشهد تطورًا أو انتقالاً من نوع معين، وفي خط تاريخي مغاير لخط التاريخ الأوروبي؟... بل إن عدم تطورها وثباتها على حالها دون تغيير ـ وهذا افتراض غير صحيح ـ يعد في حدّ ذاته دليلاً على نفي المشابهة بينها وبين أصول المجتمعات الأوروبية وسلفها التاريخي. إذ لو كان هناك تشابه من نوع معين لتطورت هذه المجتمعات أو ركدت المجتمعات الأوروبية مثل هذه القبائل. إلا إذا كان هناك اختلاف في نوع الإنسان، وهنا أيضًا لا يصح اعتبار النظريات الأوروبية صالحة للإنسانية جمعاء. فكما يرى «روث بندكث» أنه «طالما أن الجنس البشري واحد فإن هذا يعني أن تاريخ الإنسان في كل مكان له نفس الطول، وقد تكون بعض القبائل البدائية احتفظت بأشكال السلوك القديمة أكثر من الإنسان المتمدن. فإن هذا يظل أمرًا نسبيًا وتظل تخميناتنا عرضة للخطأ والصواب. فليس هناك ما يبرر قولنا إن عادات البدائيين المعاصرين تمثل النموذج الأصلي للسلوك الإنساني»[١١٠] ولكن المنهجية الأنثروبولوجية تستعمل

---

(١٠٩) لوسي مير، مرجع سابق، ص ١٠.
ـ سلمان خلف، مرجع سابق، ص ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.
ـ د. قباري إسماعيل، مرجع سابق، ص ص ٤ ـ ٥.

(١١٠) اشلي مونتاغيو، «مفهوم البدائية ومصطلحات أخرى»، في: اشلي مونتاغيو، مرجع سابق، ص ٢٣٤.

المعلومات استعمالاً انتقائيًا ضمن الإطار الفكري المفضل[١١١]، الذي يمثل «عالم غيب» أو «ميتافيزيقًا» لا يستطيع الباحث التعرض لها أو مناقشتها.

وبالإضافة إلى هذا هناك قصور منهجي آخر يؤكد الطبيعة الافتراضية غير اليقينية للمنهجية الأنثروبولوجية، وقيامها على أسس تخمينية. ففي ما يتعلق بالمادة العلمية التي جمعها الأنثروبولوجيون وأقاموا عليها تعميماتهم ونظرياتهم نجد العديد من أوجه القصور والضعف:

(أ) أنها معلومات انطباعية جمعت من خلال ملاحظة غير منتظمة من قبل غير متخصصين «فقد أقام الأنثروبولوجيون الأوائل تحليلاتهم التطورية أو المقارنة ـ في الغالب ـ اعتمادًا على كتابات الرحالة والمنصرين ورجال الإدارة الذين عاشوا في تلك المناطق[١١٢]. كذلك وضع «ماركس» و «أنجلز» خطوط أنثروبولوجيا سياسية واقتصادية فيما أطلق عليه «نمط الإنتاج الآسيوي» من خلال قصص الرحالة ووصفهم للجماعات القروية في الهند خلال القرن التاسع عشر[١١٣]. فهل يعد ما نقله الرحالة وإداريو الاحتلال عن المجتمعات غير الأوروبية مصدرًا علميًا ينقل الواقع بدقة وأمانة وإلمام أم أنه يعكس انطباع الأوروبي عن مجتمع غريب عنه غير مألوف لديه؟

(ب) حتى في الحالات التي تمّت فيها الملاحظة المباشرة من قبل الأنثروبولوجيين فليس هناك ضوابط منهجية تحول دون انحيازهم لثقافتهم وتقويم ما يلاحظونه طبقًا لمعاييرها ومفاهيمها، وطبقًا لخبرتهم الشخصية. فالباحث الأنثروبولوجي ليس صفحة «بيضاء» وإنما محمّل بثقافة ولغة وحضارة يرى من

---

(١١١) كاثرين بيرندث، «مفهوم البدائية»، في: أشلي مونتاغيو، مرجع سابق، ص ص ٢٨ ـ ٣٠.

(١١٢) د. محمد عبده محجوب، **مقدمة في الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص١٩.
كذلك انظر:
ـ د. شكري نجار «الأسلوب الأنثروبولوجي لدراسة المجتمع»، **الفكر العربي** (بيروت): العددان ٣٧، ٣٨، مارس ـ يونيو ١٩٨٣، ص ٢٢٥.

(١١٣) جورج بالندية، **بناء الأنثروبولوجيا السياسية**، مرجع سابق، ص ١٨٥.
ـ د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ١٣٩.

خلالها «الآخر» بالقياس إلى «الذات»، فلا يبرز إلا كل ما هو غريب خارج عن المألوف لديه. ويفسر الظواهر طبقًا لمفاهيمه وخبرته الذاتية، فيرى في علاقات القربى والروابط الأسرية دليلاً على «التخلف» وفي الجماعية رمزًا للمجتمع التقليدي... الخ، لأنه يؤمن بقيم معاكسة لهذه القيم.

بالإضافة إلى أن باحثي الأنثروبولوجيا «لم يكونوا ـ من وجهة النظر العلمية البحتة ـ يعرفون كيف يلاحظون أو ماذا يلاحظون، فرغم أن العدد الأكبر من علماء الأنثروبولوجيا في القرن الماضي، أمثال «فريزر» و«ماكلنان» و«الأب شميدت» لم يخطر ببالهم قط أن يزوروا إحدى تلك القبائل «البدائية» التي كانوا يكتبون عنها. كذلك «دوركهايم» و«راد كليف براون». أما النفر القليل الذين قاموا برحلات كثيرة زاروا خلالها عددًا من الشعوب والقبائل لم يقم واحد منهم بدراسة منهجية مركزة لأي شعب منها على وجه التخصيص[١١٤].

(جـ) التعميم بناء على دراسات حالة لمجتمعات صغيرة الحجم: دون الدخول في تقييم منهج دراسة الحالة وصلاحيته في التعميم من الناحية النظرية، وما يتعلق بالنتائج المترتبة على استخدام هذا المنهج، سنناقش مدى صلاحية هذا المنهج في التعميم على النطاق الذي استخدمه دارسو الأنثروبولوجيا. الذين لم يتعد نطاق دراستهم قرية أو قبيلة أو عشيرة لكي يتمكن الباحث من تحقيق الملاحظة المباشرة بصورة أكثر دقة، ولعدم إمكانية تطبيق تلك الدراسات على نطاقاتٍ أوسع لما يستلزمه ذلك من مجهود لا يستطيع أن يقوم به فريق بحثي مهما كان عدده. رغم كل ذلك نجد أن الباحث الأنثروبولوجي أصدر تعميمات تنطبق على العالم غير الأوروبي في مجملة انطلاقًا من هذه الدراسات صغيرة الحجم والنطاق[١١٥].

٥ ـ المشابهة غير المنطقية بين التطور الاجتماعي والتطور البيولوجي

انطلقت الدراسات التي قامت على النظرية التطورية الداروينية من خلط

---

(١١٤) د. شكري نجار، مرجع سابق، ص ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(١١٥) د. قباري إسماعيل، مرجع سابق، مقدمة د. أحمد أبو زيد للكتاب.

واضح بين التطور البيولوجي للإنسان وتطور ثقافة المجتمع، حيث ساد اتجاه يشبه البدائي بالطفل من الناحية الفكرية والأخلاقية، وافتقار حياته إلى التوازن الدائم - كما يرى تايلور - واعتبار أن الطور الأعلى - سواء الإنسان بالنسبة للقرد، أو الرجل بالنسبة للطفل، أو المتقدم بالنسبة للبدائي - قادر على أن يطور ذاته ويحسّنها ويدفعها للأمام أكثر من الطور الأدنى[١١٦].

رابعًا: أهداف الدراسات الأنثروبولوجية

إن محاولة حصر اهتمامات الدراسات الأنثروبولوجية وأهدافها منذ نشأتها حتى الفترة المعاصرة أمر ليس باليسير؛ ولذلك سوف يقتصر التركيز على أهم القضايا التي هدفت الدراسات الأنثروبولوجية تحقيقها، وكرست جهودها لها، كذلك أهم استخدامات هذه الدراسات وإن لم تكن تهدف إليها ابتداء.

١ - دراسة المجتمعات غير الأوروبية بقصد فهمها والتعامل معها

جاء هذا الهدف في المرحلة الأولى لنشأة الأنثروبولوجيا، حيث لم يكن المجتمع الأوروبي على معرفة كاملة بالشعوب الأخرى في الوقت الذي بدأ يتهيأ فيه للسيطرة عليها، واستنزاف مواردها «فعلى الرغم من ازدهار الثورة الصناعية واتساع «الكشوف الجغرافية» إلا أن معرفة العقل الأوروبي بالعالم غير الأوروبي كانت قاصرة ومقتصرة على قصص الرحالة الذين لم يتعاملوا إلا مع سواحل إفريقيا وآسيا، دون التعمق داخل القارتين، ومن هنا وجد المجتمع الأوروبي أنه من اللازم دراسة هذه الشعوب، ومعرفة نماذج ثقافتها وأنماط معيشتها؛ ليسهل بعد ذلك التعامل معها»[١١٧].

---

(١١٦) ادوارد. ب دوزيير. «مفهوما البدائية والوطنية في الأنثروبولوجيا»، في: إشلي مونتاغيو، مرجع سابق، ص ٣٤١.
كذلك أنظر:

Steward, Op. Cit, P. 242.

(١١٧) Margaret Mead, **Anthropology: A Human Science** (New York: D. Van Nastrand Company, Inc, 1969) P. 105.

٢ ـ إحداث التبديل الثقافي

انطلق الأنثروبولوجيون من رغبة معلنة في تغيير المجتمعات البدائية نحو نموذج ثقافي أفضل، وذلك بالقضاء على النمط «التقليدي» أو «القديم»، وإحلال نموذج ثقافي حديث بدلاً منه، وقد تقاسم هذا الاتجاه توجهان:

(أ) الاتصال الثقافي وعمليات «التثاقف»Acculturation: ويقصد به تأثر الثقافات بعضها ببعض، نتيجة الاتصال بينها، أيًا كانت طبيعة هذا الاتصال أو مدته، وقد عرف «ميلفن هرسكو فيتز» و«رالف لينتون» و«ربرت ردفيلد» التثاقف بأنه: «التغيير الثقافي في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر، مما يترتب عليه حدوث تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى الجماعتين أو فيهما معًا»[١١٨]. وحيث إن هذا الاتصال يتم دائمًا بين ثقافة أوروبية مسيطرة ـ تملك أدوات السلطة والقهر والغلبة ـ من ناحية وثقافات الشعوب «البدائية» الخاضعة للسيطرة الأوروبية من ناحية أخرى، فإن نتيجة هذا التلاقي الثقافي معروفة مقدمًا.

(ب) الأنثروبولوجيا التطبيقية: وتعني «دراسة التغير الاجتماعي المخطط»[١١٩] أو «العمل من أجل تحديد أفضل السبل لإقناع الناس بالامتثال لأهداف الثقافة السائدة وقيمها والسماح بالتغير الثقافي»[١٢٠]، أو بعبارة أخرى هي وسيلة لتحقيق التبديل الثقافي بصورة ناجحة وغير عنيفة، وقد استخدمت نتائج دراسات الأنثروبولوجيا التطبيقية، بواسطة إدارات البغي والاحتلال، بحيث كان هناك ارتباط وثيق بين هذا الفرع من العلم الأنثروبولوجي والإدارات الأوروبية في الدول المسيطر عليها[١٢١]، وبانتهاء فترة السيطرة الأوروبية

---

(١١٨) د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ص ١٩٨ ـ ٢٠٣. انظر كذلك:
جيرار لكرك. مرجع سابق، ص ص ٧٨ ـ ٨٥.

(١١٩) د. فوزي رضوان العربي، مرجع سابق، ص ٣٢.

(١٢٠) د. محمد الجوهري، الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص ١١.

(١٢١) جيرار لكرك، مرجع سابق، ص ص ٨٦ ـ ٩٢.

المباشرة على العالم غير الأوروبي اتسع نطاق الأنثروبولوجيا التطبيقية ليشمل أساليب أخرى غير تلك التي استخدمها البغي الأوروبي في تغيير ثقافة الشعوب موضع سيطرته. حيث أسست الجمعية الأميركية للأنثروبولوجيا التطبيقية عام ١٩٤١، ومنذ ذلك الحين اتجهت دراسات الأنثروبولوجيا التطبيقية نحو مساعدة الدول النامية على النهوض والتقدم من خلال عمليات التغيير الموجه في إطار التنمية القومية الشاملة، ونتيجة لذلك نشأ تخصص يعرف باسم «أنثروبولوجيا التنمية Anthropology of Development وكان من نتائج ذلك أن كثيرًا من الهيئات الحكومية والدولية والمؤسسات الاستشارية الخاصة بدأت في استخدام الباحثين الأنثروبولوجيين عند القيام بمشروعات التنمية الاقتصادية خاصة في مجال الزراعة والصناعة وبرامج الارتقاء بالمستوى الاجتماعي والتعليمي والصحي في البلاد النامية[١٢٢] حيث تمثل هيئة التنمية الدولية في الولايات المتحدة الأميركية أكبر هيئة في العالم تستعين بالأنثروبولوجيين لتحقيق التنمية في الدول المستقلة حديثًا[١٢٣].

ومن هذا يتضح لنا الدور الذي تلعبه الأنثروبولوجيا في إحداث التبديل الثقافي، حيث يقوم الأنثروبولوجيون بدور الوسيط أو السمسار الثقافي[١٢٤] لاستبدال الثقافات التقليدية بثقافة حديثة.

٣ - إدارة المناطق المحتلة[١٢٥]

يعد هذا المجال أول استخدام عملي للأنثروبولوجيا بل إن مؤسسي

---

(١٢٢) د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ص ٢٠٧ - ٢٠٩.

(١٢٣) رالف ل. بيلز، مرجع سابق، الجزء الثاني.

كذلك انظر:

Lisa R. Reattie, «Intervention and Applied Science in Anthropology». In: Jesse D. Jennings and E. Adamson Haebel, **Reading in anthropology,** (New York: Mc Grow-Hill Company, 1955, third edition), PP. 487-492.

(١٢٤) David Brakensha, and Marion Pearsall, **The Anthropology of Development in Sub-Saharan Africa,** (Kentucky· University of Kentuckey, the Society for Applied Anthropology, Monogroph No. 10; 1969) P. 2.

(١٢٥) هناك ما يشبه الإجماع حول هذا الموضوع كهدف واستخدام للدراسات الأنثروبولوجية بحيث =

الأنثروبولوجيا أنفسهم لم ينكروا ذلك. حيث كان الغرب المتفوق يسعى لفهم الشعوب «البدائية» من الداخل؛ حتى يستطيع التحكم فيها والسيطرة عليها. وهو في هذا المجال يسير في خط متواز بصورة واضحة مع الأصول الأولى للاستشراق. فقد استخدمت حكومات بريطانيا والبرتغال وأسبانيا وهولندا وفرنسا الباحثين الأنثروبولوجيين، سواء في جمع المعلومات وتقديم الدراسات حول الشعوب الخاضعة ا ا، أو في تدريب الإدرايين الأوروبيين في المناطق المحتلة، أو العمل في هذه الإدارات بصورة مباشرة، وذلك لعلمهم بطبائع تلك الشعوب، وقدرتهم على فهم ثقافتها ونظمها، وتحقيق استقرار في حكمها؛ لتوفير أقصر السبل لتحقيق الأهداف الأوروبية، دون إثارة هذه الشعوب أو الاحتكاك بها. أي أن الأنثروبولوجيين كانوا أدوات تنفيذ السياسات الأوروبية ضد مصالح الشعوب موضع دراستهم أو مخططين لهذه السياسات. حتى أثناء الحرب الثانية عمل الأنثروبولوجيون الأميركيون في تدريب ضباط الجيش الأميركي وفي دائرة الاستخبارات العسكرية[١٢٦].

٤ ـ دراسة التغيرات الموجّهة أو المخطّطة Planned or directed change

وجّه كثير من الأنثروبولوجيين دراستهم وأبحاثهم نحو التعرف على التغيرات الاجتماعية والاقتصادية المصاحبة لمحاولات نقل التكنولوجيا من الدول الأوروبية إلى الدول غير الأوروبية. وذلك في إطار ما سمي بتحقيق «التنمية القومية الشاملة» وقد لاقى هذا الاتجاه تشجيعًا من قبل الحكومات

= لا يكاد يخلو كتاب في هذا العلم من الإشارة إلى هذا الدور غير العلمي للأنثروبولوجيا. انظر:
- د. محمد الجوهري، **الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق ص ٥٢، ٢٤٤.
- رالف. ل بيلز، مرجع، ص ص ٣٥ ـ ٣٦.
- كلايدكلوكهون، مرجع سابق، ص ٣٢٧
- د. جابر الحديني، «أزمة العلوم الإنسانية»، **الفكر العربي** (بيروت): العددان ٣٧، ٣٨ مارس ـ يونيو، ١٩٨٣، ص ١٢٣.
- جيرار لكرك، مرجع سابق، ص ص ٣٠ ـ ١١٤.

(١٢٦) كلايد كلوكهون، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

باعتبارها الطرف المصدر للتكنولوجيا ولنموذج سياسي واقتصادي واجتماعي في آن واحد، حيث شهدت السنوات الأخيرة الانتفـاع بعلماء الأنثـروبولـوجيا الأميركيين في مشروعات تنمية المجتمع المحلي ومشروعات التنمية الاقتصادية التي تقوم بها منظمة «اليونسكو» ومنظمة «الدول الأميركية» وحكومة الولايات المتحدة. وأصبح علماء الأنثروبولوجيا يسهمون بدور فعال سواء داخل بلادهم أو في البلاد النامية خصوصًا المكسيك والهند ومصر(١٢٧)، وقد أحدث هذا الاتجاه طفرة واضحة في مجال الأنثروبولوجيا التطبيقية. ومن أهم الباحثين في هذا المجال الأنثروبولوجي الأميركي «جورج فوستر» الذي ألف كتابًا تحت عنوان «الثقافات التقليدية والتغيير التكنولوجي ١٩٦٣»(١٢٨).

٥ ـ التوظيف الماركسي للأنثروبولوجيا

على الرغم من إيمان الباحث بأن الماركسية مدرسة من مدارس الفكر الأوروبي تنطلق من نفس الأصول الفكرية التي انطلقت منها المدارس الأوروبية الأخرى إلا أن توظيفها للأنثروبولوجيا جاء مختلفًا بعض الشيء. وإن كان هذا لا يعني تحرر ماركس وأنجلز من المسلمات والأسس والمناهج التي قامت عليها الدراسات الأنثروبولوجية. فقد انطلقت الماركسية ـ في سياق اختزالها للإنسان في جانبه المادي ـ من النظرية الداروينية التي قامت عليها المدرسة التطورية في الأنثروبولوجيا(١٢٩)، حيث كرست الماركسية فكرة التطور الخطي المتصاعد للتاريخ البشري بل أعطته طابع الحتمية التي لا فكاك منها، معتبرة أن أوروبا تتقدم الركب الحضاري، وتعد أفضل نموذج يجب أن تحتذيه المجتمعات الأخرى. ولم تقف الماركسية بالتطور البشري عند مرحلة الرأسمالية الأوروبية، وإنما في سبيل إصلاحها للأوضاع الاجتماعية الأوروبية رأت أن هناك مرحلة

---

(١٢٧) د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١٢٨) رالف ل. بيلز، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٣٦.
كذلك أنظر:

Sal Tax, "The Uses of Anthropology", in, Jennings, and Haebel, op. cit. P. 478.

(١٢٩) د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

أخيرة للتطور ستنتقل إليها أوروبا ثم باقي مجتمعات العالم، بشرط أن تسلك المسار الأوروبي نفسه، وهي المرحلة الشيوعية.

ويمكن القول إن المعلومات الأنثروبولوجية التي استقاها ماركس وأنجلز من الأنثروبولوجي الأميركي «لويس مورغان»، سواء بمراسلات ماركس معه أو من كتابه «المجتمع القديم» قد مثلت الأرضية التاريخية التي تقوم عليها النظرية الماركسية بمراحلها الخمس و«نمط الإنتاج الأسيوي»، رغم أن هذه المعلومات ينطبق عليها ما سبق توجيهه من نقد للأنثروبولوجيا من التخمين والافتراض وافتقاد المصداقية التاريخية... الخ.

ومن خلال المعلومات الأنثروبولوجية حاول ماركس إيجاد أرضية تاريخية للأفكار التي كان يرددها الاشتراكيون الفرنسيون، مثل وجود مرحلة الشيوعية البدائية والمجتمع العبودي.. الخ، حيث «استخدم ماركس هذه المعلومات من جانبين؛ أولهما كمصدر للمبادىء العامة للتاريخ الإنساني، وثانيهما كمصدر للأمثلة المؤيدة لأنماط الإنتاج التي طرحها»(١٣٠).

وقد بنى انجلز كتابه «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» على أفكار لويس مورغان، بحيث لا تكاد تخلو صفحة من صفحات الكتاب من اسم لويس مورغان(١٣١).

هذا من ناحية اعتماد الماركسية على الأنثروبولوجيا كمصدر لبناء النظرية واستمداد الشواهد التاريخية المدللة على صدقها من خلال معلوماتها المفترضة. أما من حيث إسهام الماركسية في مجال الأنثروبولوجيا، وهل قدم ماركس شيئًا متميزًا عن الأنثروبولوجيين الآخرين، أم أنه يسير في السياق نفسه؟ فنجد أنه لم يستطع التخلص من النظرة الأوروبية العامة، ولم يستطع تعميم

(١٣٠) Maurice Blach, **Marxism and Anthropology, The History of Relationship,** (Oxford: Clarendon Press. 1983) P.1, 15, 21.
James W. Wessman, **Anthropology and Marxism**, (Combridge Schenkman Publishing Company, 1981), PP. 3-9.

(١٣١) أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة: لمناسبة أبحاث لويس هنري مورغان، موسكو: دار التقدم د.ن. صفحات متفرقة تشمل معظم الكتاب.

نموذجه الخماسي وإنما أفرد للمجتمعات غير الأوروبية نموذجًا خاصًا أطلق عليه «نمط الإنتاج الآسيوي»[١٣٢]. واعتبره نمطًا للإنتاج أدنى من الرأسمالي أو دون الأنماط الأوروبية بحيث ربط بين تطور المجتمعات ودخولها في النمط الرأسمالي للإنتاج. ومن هنا جاء تأييده للاحتلال الإنكليزي للهند، معتبرًا أن له دورين أحدهما هدم المجتمع التقليدي والآخر بناء الرأسمالية. معتبرًا أن هذا الفعل من جانب الإنكليز المتمثل في الاحتلال والسيطرة رسالة حضارية؛ لإدخال الهند حيز التاريخ كذلك فعل انجلز مع الاحتلال الفرنسي للجزائر. وبهذا يمكن القول إن التحليل الماركسي للمجتمعات غير الأوروبية يعد من قبيل التمحور الأوروبية حول الذات [١٣٣]، مثله تمامًا مثل سياق العلم الأوروبي في مجمله.

ولم يقتصر التوظيف الماركسي للأنثروبولوجيا على مؤسسيها، وإنما استمر هذا الاتجاه بين الماركسيين الجدد، حيث بدأ الربط بين الماركسية والأنثروبولوجيا ابتداء من النصف الثاني للقرن العشرين بظهور مجموعة من الأنثروبولوجيين الماركسيين أمثال «ستانلي دايموند» الذي أصدر دورية بعنوان «الأنثروبولوجيا الديالكتيكية Dialectical Anthropology» كذلك نظرية «مارفيل هاريس» حول المادية الثقافية.

وعلى الجانب الآخر في بعض الكتابات العربية نجد محاولة لبناء نظرية سياسية. تعتمد مفهوم الدولة كمحور لها، تنطلق من التوظيف الماركسي للأنثروبولوجيا بالاستناد إلى المعلومات الأنثروبولوجية في تحليل نشأة الدولة والعوامل التي أثرت فيها ودواعي ظهورها ووظائفها، بالإضافة إلى تحليل المجتمعات التي لا تعرف الدولة[١٣٤].

---

(١٣٢) جورج بالندية، **بناء الأنثروبولوجيا السياسية**، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(١٣٣) ماركس. أنجلز، **في الاستعمار**، مرجع سابق، ص ٦٤.

كذلك انظر: Blach, Op. Cit, P. 64.

(١٣٤) د. مصطفى كامل السيد، **محاضرات عن الدولة**، القاهرة: بروفيشنال للإعلام والنشر، ١٩٨٥، ص ص ٤ - ٤٠.

خامسا: الانثروبولوجيا والتنمية السياسية

برز في الفترة الأخيرة إهتمام واضح بموضوع «انثروبولوجيا التنمية» سواء من قبل باحثي الأنثروبولوجيا أو باحثي التنمية. بحيث لا يكاد يخلو كتاب في أحد الموضوعين من تناول هذا الموضوع، سواء أفرد له جزءًا مستقلاً[١٣٥]، أو تناوله في سياق موضوعه أو خصص الكتاب كله للحديث عنه[١٣٦]، وإذا كنا قد رأينا أن الاستشراق قدم للأنثروبولوجيا ولنظريات التنمية السياسية المادة الأثنوجرافية[١٣٧]، والخلفية الفكرية، وقواعد التحليل، فإن الأنثروبولوجيا قد أفرزت التنمية من ثنايا اهتماماتها، سواء من حيث مفاهيمها أو مسلّماتها أو مناهجها أو غاياتها؛ ذلك أن الأنثروبولوجيا انصبّ اهتمامها الأساسي على دراسة المجتمعات غير الأوروبية وتطويرها، بحيث لم تعرف - إلاّ حديثاً- في غير هذا المجال، وذلك عن طريق فهم قواعد ثقافات هذه الشعوب، وعوامل تحريكها وتغييرها، والوسائل التي يمكن من خلالها تجاوز المرحلة التقليدية والانطلاق نحو مرحلة الحداثة. وبالتالي فإن الحديث عن انثروبولوجيا التنمية يعد حلقة الوصل التي تمزج العلمين في نسيج واحد، حيث ينصب اهتمام انثروبولوجيا التنمية على كيفية التغيير الثقافي والاجتماعي والمشكلات التي تثار حول تحقيق التغيير والتنبوء بنتائجه وتوجيه مساره. والأساليب التي يمكن من خلالها تحريك هذه المجتمعات والتحكم فيها[١٣٨] وهذا ما سوف نلاحظه عند تناول نظريات التنمية السياسية المعاصرة في الفصول القادمة.

المبحث الثالث:
نظريات النمو المجتمعي

إذا كان الاستشراق والأنثروبولوجيا قد مثلا أرضية فكرية انطلقت منها

(١٣٥) Baidya Nath Varma, **The Sociology and Politics of Development: A Theoretical Study,** (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), PP.67-77.

(١٣٦) Brokensha, op. cit.

(١٣٧) د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(١٣٨) د. محمد الجوهري، **الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

نظريات التنمية السياسية المعاصرة، سواء من حيث تحديد أبعاد الحقل العلمي والظواهر موضع الدراسة، ونطاقها الجغرافي، أو من حيث المسلّمات الرئيسية والغايات. فإن نظريات النمو المجتمعي تعد البوتقة التي اختمرت فيها نظريات التنمية السياسية والرحم الذي خرجت منه، محملة بمقولاته ومناهجه وغاياته، بحيث لا يمكن الفصل الجازم بينهما، فنظريات التحديث في الحقل الإجتماعي قامت على كتابات المنظّرين الاجتماعيين أمثال كارل ماركس وماكس فيبر وإميل دوركهايم وفرديناند توينيس وتالكوث بارسونز(١٣٩).

وفي تناولنا لهذه النظريات لن نقدم حصرًا شاملاً لجميع ما طرح منها للدراسة والبحث، وإنما سوف نقتصر على تلك النظريات الكبرى التي مثلت رافدًا قويًا لنظريات التنمية السياسية، كما أننا لن نتتبع تاريخ الأفكار الأوروبية التي تعرضت للنمو والتقدم «ذلك أنّ فكرة نمو المجتمع وتقدمه باطنة في التراث الثقافي، الذي خلفته الفلسفة الأوروبية، سواء الاغريقية أو المسيحية أو الحديثة»(١٤٠). وإنما سنقتصر فقط على تلك الأفكار التي بدأت مع الثورة الصناعية في أوروبا، لأن تطور الحركة الفكرية والحضارية الأوروبية ـ وإن كان يستبطن امتداده التاريخي ـ يقوم على قدر كبير من التجاوز والنفي؛ حيث ينظر إلى كل مرحلة على أنها أكثر رقيًا من السابقة، ومن ثم فهي تتجاوزها وتطرح وضعية جديدة مختلفة في كثير من ابعادها عن الوضعية السابقة. وإن كان هذا لا يحول دون وجود استمرارية في البناء الفكري حيث يمكن الحديث عن وجود فكرة النمو المجتمعي في المراحل السابقة على الثورة الصناعية كما في كتابات «فرنسيس بيكون ١٥٦١ ـ ١٦٢٦» و «رينيه ديكارت ١٥٩٦ ـ ١٦٥٠» و «فونتينيل ١٦٥٧ ـ ١٧٥٧» الذي حاول أن يضع نظرية متكاملة عن التقدم الاجتماعي، فذهب إلى أن التراكم المستمر للمعرفة العلمية يهيىء السبيل أمام البشرية لتحقيق التقدم والنمو. كذلك هناك «آبى دوسان بيير ١٦٥٨ ـ ١٧٤٣» الذي

(١٣٩) Gabriel A. Almond and G. Bingham Powell, **Comparative Politics**, (Boston, Toronto: Braun and Company, 1978) P. 358.

(١٤٠) سيمون تشودلك، النمو المجتمعي، ترجمة عبد الحميد الحسن، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠، ص ٣٥.

وضع كتابًا عنوانه «ملاحظات على التقدم العقلي البشري» و «تيرجو» و «كوراندرسة» و «سان سيمون» و «اوجست كونت» و «هريرت سبنسر» وغيرهم[١٤١]. ورغم أن هذه الكتابات تعد البدايات الأولى لنظريات النمو والتقدم إلا أنها تعد أفكارًا ابتدائية غير متكاملة، لا تمثل تيارًا فكريًا تتعدد إسهاماته، بحيث يمكن أن يطلق عليه نظرية أو مدرسة. وبحلول القرن التاسع عشر وازدهار الثورة الصناعية، وانتشار السيطرة الأوروبية على باقي مناطق العالم، وتعرض العلم الأوروبي لظواهر لم يسبق له التعامل معها، وتفرض عليه ظروف مجتمعه تقديم حلول لها ظهرت النظريات التي تعنى بدراسة المجتمع وعوامل تطوره وتقدمه ونموه.. الخ.

ومن أهم هذه النظريات:

أولا: النظرية النشوئية التطورية

يعني مفهوم النمو عند أصحاب هذه النظرية، عملية من النشوء والتطور الدائم داخل العمران الاجتماعي ـ الثقافي للبشرية توصف عادة بأنها ذات مراحل متتالية، بحيث يعد النمو واحدًا أو مزيجًا مما يلي:[١٤٢]

١ ـ عملية تلقائية من التطور التدريجي نحو مراحل تنظيم أعلى.

٢ ـ عملية تحقيق كفاءة القدرات الكامنة، وذلك من خلال إنضاج ذات مسار وحيد.

٣ ـ عملية نمو أو انقلاب بنيوي ـ وظيفي مستمر، بهدف زيادة التخصص والتفاوت البنيوي، مع زيادة درجة التكامل والاتساق، والاعتماد المتبادل بين الأجزاء داخل الكل.

٤ ـ عملية تغيّر ذاتية التوالد، معقدة، منطلقة، تتضمن في كل لحظة

---

(١٤١) د. عبد الباسط محمد حسن، التنمية الاجتماعية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧، ص ص ٢٤١ ـ ٢٤٩.

(١٤٢) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٢٢، ٣٢ ـ ٣٣.

عوامل تنتج - بصورة حتمية - أبنية وتفاعلات داخلية جديدة أكثر تعقيدًا.

وفي إطار هذه النظرية هناك العديد من التوجهات، حيث مثلت النظرية التطورية نقطة تحول كبرى في تاريخ العلم الأوروبي، فقد أثّرت وبصورة قوية على الأفكار والنظريات التي جاءت بعدها، ولذلك سوف يقتصر تناولنا على التوجهات التالية كتوجهات رئيسية في هذه النظرية وثيقة الصلة بموضوع هذا البحث.

١ - النظرية الماركسية

ترجع أصول النظرية الماركسية إلى الديالكتيك الهيجلي، وأفكار لويس مورغان عن تطور الثقافات والمجتمعات، وإيمان الاشتراكية الخيالية بحتميّة استمرار التقدم الاجتماعي الذي يؤدي إلى إنشاء مجتمعات أفضل[١٤٣]، وتُفرد الماركسية مكانًا خاصًا للعنصرين الفاعلين - في نظرها - في الحياة الاجتماعية، هما نمو التكنولوجيا (قوى الإنتاج) والعلاقات بين الطبقات الاجتماعية (علاقات الإنتاج)، بحيث يقابل كل مرحلة من مراحل تطور القوى المنتجة أسلوب معين في الإنتاج ونسق معين تعمل الطبقة المسيطرة على تثبيته للعلاقات الطبقية[١٤٤]. وبناء على هذه النظرية لحركة المجتمعات فإن حدوث التغيير والتطور في المجتمع يتم بأحد طريقين، **أولهما**: طريق التطور التلقائي، ويكون عندما تتابع العناصر التقدمية عملها اليومي التلقائي، فتحدث في النظام القائم تغيرات كمية صغيرة. **وثانيهما**: طريق الثورة، وذلك عندما تتّحد هذه العناصر نفسها، وتتشبع بفكرة مشتركة، لتقضي على النظام القديم، وتقيم نظامًا جديدًا[١٤٥]، ونتيجة للثورة يرتقي النمو إلى المرحلة التالية، حيث يبدأ الصراع

---

(١٤٣) المرجع السابق، ص ٣٧

(١٤٤) بوتومور - **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة د. محمد الجوهري وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨، ص ٣٤٥.

كذلك أنظر: -

- د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص٢٧.

(١٤٥) د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق ص ٢٥٥.

بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج من جديد[١٤٦]......... وهكذا حتى تكتمل عملية النمو التاريخي للجنس البشري التي تتحقق في مجتمع ما بعد التاريخ، الذي يمثل في نظر الماركسية المرحلة الشيوعية[١٤٧]. وقد عمم ماركس هذه النظرية لا على التاريخ الأوروبي فحسب، بل رأى أنها عملية تاريخية سوف تعم العالم أجمع من خلال انتشار الثقافة البورجوازية[١٤٨].

وقد لخص سيمون تشوداك عقائد النظرية الماركسية في النمو في النقاط الآتية[١٤٩]:

(أ) يوصف النمو في النظرية الماركسية بأنه عملية نضج وحيدة الخط، مستمرة، مؤلفة من تحولات متعاقبة، تسير بطريقة «مغزلية»، انطلاقًا من مراحل مادية وتنظيمية دُنيا، فتؤدي إلى مراحل أرقى، فهو حل للتناقضات عن طريق التغييرات الثورية، التي تنتج صورًا جديدة وراقية في تنظيم المادة والبنيان المجتمعي، مما ينتج عنه تحويل الكم إلى كيف جديد.

(ب) إن التاريخ البشري يتألف من اندفاع ثوري لتحسين أسلوب الإنتاج، فهو عملية تطورية، تتخلله عملية ثورية، ترتفع بالبنيان الاجتماعي وتطوره إلى مرحلة أرقى لإيصال الإنسان إلى حد الكمال، كما يتحقق في المجتمع الشيوعي.

---

(١٤٦) Varma, Op. Cit. PP. 21-34.

(١٤٧) د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ٣٣.
كذلك:
Karl Marx and Frederich Engels, **The German Ideology**, (Moscow: Progress Publishers, 1968), PP. 87-96.

(١٤٨) د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ٣٠ - ٣١.
كذلك:
Chilcote, **Theories of Development and Underdevelopment**, op. cit. P. 15.

(١٤٩) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٤٠ - ٤٤.
كذلك أنظر:
- د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص ٢٦٢ - ٢٦٤.

(جـ) يعني النمو اتساعًا في الإنتاج مستمرًا، ينتج من زيادة تطبيق العقلانية أو المعرفة العلمية، ويؤدي إلى ما أسماه «كارل مانهايم» بعد ذلك بـ «الترشيد المادي» للعدالة الاجتماعية.

(د) إن النمو يمكن دفعه وتسريعه أو العكس، وذلك عن طريق الأبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، خصوصًا بنوعية ملكية وسائل الإنتاج، والنضال الطبقي الذي يولّده. ولكن من المسلم به أن محاولة تعطيل النمو أو التغيير الثوري ستكون موقوته، فالبنيان الاجتماعي ـ السياسي الساكن المحافظ لا يستطيع أن يوقف أو يحرف لفترة طويلة من الزمن حتمية الانفجار الثوري.

(هـ) إن النمو ذو ميل هادف، غايته القصوى جعل المجتمع بلا دولة، حيث ستختفي الصراعات والتناقضات السابقة، ولا تذكر النظرية الماركسية شيئًا عن إمكانية انبثاق صراعات جديدة عند هذه النقطة، ولهذا يمكن أن يقال إن النمو ينتهي إلى ركود قائم على اتخاذ القرار العقلاني وعلى العدل الاجتماعي، وفي هذه الحالة يصل إلى خاتمته الساكنة. ويتوقف قانون الديالكتيك عن العمل، وتنتهي الثورة[١٥٠].

٢ ـ نظرية كونت وسبنسر

يعد «أوجست كونت» مؤسس علم الاجتماع الأوروبي، أبرز من آمن بفكرة نمو الإنسانية وبإمكان توجيهها وقيادتها بالعلم، خصوصًا الفلسفة الوضعية التي صاغها حيث لم يكن نمو الإنسانية عنده إلا امتدادًا لنمو الطبيعة، حيث يتألف النمو من تحسين ذات الإنسان فكريًا وأخلاقيًا إلى حد الكمال، وعندما يصل إلى هذا الحدّ يبدأ في إبداع فلسفات واقتصاديات ومؤسسات وثقافات أكثر اكتمالاً وتعقيدًا، ومن ثم تتغلب ـ مع جريان النمو ـ العقلانية على العاطفية،

---

(١٥٠) حول نقد الماركسية في هذا الموضوع راجع، محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ٢٤٩

والغيرية على الأنانية، ويميز «كونت» مراحل ثلاث في نمو البشرية، تنقسم كل مرحلة منها إلى عدة فترات:

١ ـ المرحلة اللاهوتية.

٢ ـ المرحلة الميتافيزيقية.

٣ ـ المرحلة الوضعية[١٥١].

ويصاحب هذه المراحل الثلاث نمو أخلاقي وتغيرات في النظم الاجتماعية[١٥٢].

أما نظرية سبنسر فقد كانت أكثر شمولاً في بعض جوانبها، حيث كانت مبنية على بيانات إمبريقية أكثر كفاءة من تلك التي استعان بها «كونت»، حيث أدرك «سبنسر» تعدد وتنوع العوامل الداخلية في إحداث التغيير الاجتماعي، وكذلك صعوبات التطور في كل مجتمع على حدة[١٥٣]. وتنطلق نظرية سبنسر في النمو من مشابهة ومماثلة بين الكائن العضوي والمجتمع، حيث يؤكد أن المجتمعات تنمو مثل العضويات الحية، وهذا النمو هو عملية مضاعفة للخلايا أو الوحدات التي يتألف منها البنيان[١٥٤]. ويميز سبنسر بين ثلاثة أنماط من النظم العليا:

١ ـ جهاز الإعاشة، وهو الأقسام التي تتكفل بتغذية الجسم، والقيام بالأعمال الإنتاجية.

٢ ـ جهاز التوزيع، ويتألف من وسائل نقل الموارد، من أقسام الإعاشة إلى الأقسام المستهلكة، وهي تعادل الجهاز الدموي في الجسم.

---

(١٥١) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٤٦.

(١٥٢) بوتومور، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

(١٥٣) المرجع السابق، ص ٣٤٣.

(١٥٤) المرجع السابق، ص ٣٣٤.

كذلك: سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٤٨.

٣ ـ الجهاز المنظم، ويتألف من أدوات متسقة لتجمع سياسي يقوم بمهمات الهجوم والدفاع.

ويرى سبنسر أن أعضاء الكائن الحي تعادل المؤسسات في المجتمع وأن كل نمو وتطور ـ بما فيه تطور المجتمعات ـ هو تطور طبيعي وتلقائي لا يمكن تغييره أو الإسراع به إلا في ظل خطر إفساد الكائن العضوي(١٥٥)، حيث إن كلًا من التطور العضوي والتطور الاجتماعي يمثّل عملية انشطارية، تتوالد منها أنماط مختلفة من البسيط إلى المعقد ومن البدائي إلى المتقدم، حيث إن العديد من المنظمات والأبنية تطورت من أجهزة بسيطة(١٥٦).

٢ ـ المذهب التطوري الحديث في النمو الاجتماعي

تعد الأنثروبولوجيا أهم الحقول التي لم تزل تشهد نشاطًا فعالاً للمدرسة لتطورية، خصوصًا كتابات ل. أ. هوايت، الذي يعد من أكثر الأنثروبولوجيين لتزامًا بالمنطق النشوئي التطوري، حيث يرى أن النظام الثقافي هيكل من ثلاث لبقات أفقية؛ الطبقة التكنولوجية في الأسفل، والطبقة الفلسفية في الأعلى، الطبقة الاجتماعية بين الإثنين. فالنظام التكنولوجي أساسي وأولي، والنظم لاجتماعية والثقافية توابع للفنون التكنولوجية. وعلى هذا فعامل التكنولوجيا حدد صورة النظم الاجتماعية والثقافية، ومن ثم فإن تطور التكنولوجيا والوسائل مادية يؤدي تلقائيًا إلى تطور النظم الاجتماعية نحو مستويات أعلى(١٥٧).

كذلك يعد بارسونز ووالت روستو من التطوريين المحدثين، ومن ثم فإننا موف نتعرض لهما بإيجاز، مركزين على أهم العناصر التطورية في نطرية كل

---

١٥٥) المرجع السابق، ص ص ٤٨ ـ ٤٩.

وهنا يجب ملاحظة أن اعتراض سبنسر على الإسراع بالتطور أو تغيير اتجاهه ينصرف كذلك إلى مفهوم التنمية بصورته المعاصرة، حيث يتضمن عملية إسراع أو تعجيل بتطور المجتمعات، وهنا يثور تساؤل هل هذا الإسراع سوف يحقق التنمية والتطور أم أنه سوف يفسد الكائن الاجتماعي، ويدمره كما يرى سبنسر؟

١٥٠) Hoogvelt, op. cit. p. 11.

١٥١) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ص ٥٤ ـ ٥٨.

منهما، حيث قدم كلاهما تقسيمًا مرحليًا لتطور المجتمعات البشرية، حصره بارسونز في مراحل ثلاث[158]:

(أ) البدائيـة :وتتميز بأن الدين وروابط القرابة يلعبان دورًا بالغ الأهمية في المرحلة الأولى منها، ثم يأتي بعد ذلك النموذج المتقدم في هذه المرحلة، ليشير إلى المجتمعات التي تشهد نسقًا للتدريج الاجتماعي وتنظيمًا سياسيًا يقوم على وجود حدود إقليمية آمنة ومستقرة نسبيًا.

(ب) الوسيطـة: وتضم أيضًا نمطين من المجتمعات؛ المجتمعات القديمة التي تتميز بوجودِ تعليم حرفي محدود، وخاضع لسيطرة الجماعات الدينية في المجتمع، والنموذج المتقدم منها نجد فيه أفراد الطبقة العليا يتلقون تعليمًا يكسب المجتمع ما أطلق عليه بيلاه Bellah «الدين التاريخي» كما هو الحال في الصين والهند والدولة الرومانية.

(جـ) المتقـدمة: وهي التي توجد في المجتمعات الصناعية.

أما والت روستو فقد قدّم تصوراً يقوم على تقسيم مراحل تطور المجتمع البشري إلى خمس مراحل أساسية سوف نتعرض لها في النظريات الإقتصادية.

ومن خلال العرض السابق لأهم النظريات التطورية نخلص إلى أنها تقوم على فرضيتين أساسيتين هما:

(أ) المطابقـة التامة بين التطور العضوي للكائنات الحية ونموها وتطور المجتمعات البشرية، حيث جعلت المجتمع رغم تشابكه وتعقد مكوناته وعناصره والعوامل المؤثرة فيه كائنًا عضويًا، يمر بمراحل أساسية يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها.

(ب) أن التطور أو النمو الاجتماعي يسير في خط واحد، عبر مراحل متتالية متصاعدة لا يستطيع أي مجتمع أن يحيد عنها، فقد أضفت النظريات التطورية نوعًا من الحتمية التاريخية على مقولاتها ومراحلها.

---

(١٥٨) د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٦٦ ـ ٦٨.

ومن هنا يمكن القول إن النظريات التطورية قدمت بنـاء تصوريًا يقوم على تخمينات ظنية تأملية ومفاهيم مجردة عن الحتمية والتقدم لم تر تحققًا تاريخيًّا، ولا تتفق وطبيعة الأشياء. حيث إن المراحل التي تحدثت عنها النظرية التطورية مجرد تجريدات عشوائية، لا تصلح أن تكون تفسيرات جادة وملائمة للتطور الإجتماعي، يضاف إلى هذا أنها تمحورت حول التاريخ الأوروبي، بحيث جعلت من تفسيراتها ـ إن صح بعضها ـ قاصرة على تاريخ تطور المجتمع الأوروبي. ومغفلة للعلاقات المتبادلة بين الأمم التي تؤثر على البناء الداخلي لأي مجتمع من المجتمعات(١٥٩).

ثانيًا: نظرية المنظومات Systems Theory

تقوم هذه النظرية على استخدام النظرة الإجمالية الشمولية Holistic في تناول هذه الأبنية الاجتماعية، بحيث لا ينظر إليها كتجمعات من الأفراد أو العناصر أو الوحدات، وإنما كمنظومات كاملة(١٦٠) تتألف من عناصر موحدة القياس أو مستويات قابلة للاستبدال والتغيير متفاعلة مع عناصر أخرى قابلة أيضًا للاستبدال والتغيير، ويتم التفاعل بينها بمعاملات منظمة، وعلى قواعد وقوانين يمكن تكرارها والسيطرة عليها(١٦١). وتقوم هذه النظرة على تجريد منطق المنظومات، للوصول إلى نماذج أو نظم تحليلية توضح توزيع العناصر المكونة لكل منظومة، دون النظر إلى نوعية هذه المكونات، سواء أكانت كائنات بشرية أو رموزًا أو عناصر ميكانيكية أو مجردات. فكل ما يهمها هو كيفية تعلق بعض العناصر ببعض داخل التركيب العام الذي يحكم المنظومة، بغض النظر عن خصائص هذه العناصر(١٦٢). ونجد التفكير المنظومي مطبقًا على النظريات

---

(١٥٩) حول تقييم النظريات التطورية أنظر على سبيل المثال:
ـ سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ص ١٤ ـ ١٥، ٥٨ ـ ٦٨.
ـ د. كمال التابعي، مرجع سابق، ص ص ١٥٨ ـ ١٦٥.
ـ د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٦٥ ـ ٧٥.
(١٦٠) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ١٧.
(١٦١) المرجع السابق، ص ١٨٢.
(١٦٢) المرجع السابق، ص ١٧.

الاجتماعية عند تالكوت بارسونز وإدوارد شيلز وغيرهما من منظّري المدرسة الوظيفية. كما نجده أيضًا عند «توينيس» «وماكس فيبر» و «دوركايم» و «كولي». حيث ينظر «كولي» إلى الإنسان لا على كونه فردًا أو كائنًا اجتماعيًا، ولكن على أساس أنه جزء من فئات وجماعات وأبنية اجتماعية أوسع. وهذا ناتج من التخصص وتقسيم العمل وانتشار البيروقراطية والروتين وازدياد العقلانية والترشيد بحيث يصبح الناس مندمجين في مجتمعات منظمة عقلانيًا، ومرشدة في تلاحمات عضوية، ويحدث هذا عند «كولي» عن طريق امتصاص الجماعات البدائية الأولية في شبكة الأبنية الأوسع، بحيث تفقد قوتها وتماسكها وتنهار بسهولة بل وتزول(١٦٣).

أما «فرديناند توينيس» فقد تناول جانبًا آخر وهو تغليب الأبنية الاجتماعية المصطنعة Geselschaft على الأبنية الاجتماعية الطبيعية Gemienschaft(١٦٤) وبالنسبة لأميل دوركايم فإنه يفرق بين نمطين من المنظومات على أساس التماسك الاجتماعي فحينما تسود وحدات المجتمع الصغيرة المتجانسة المتشابهة يكون الترابط الاجتماعي بفعل تماسك ميكانيكي، يتولد بفعل التقارب في الثقافة والتشابه في الوظيفة، أما عندما تتم عملية الإندماج الاجتماعي يكون التماسك عضويًا، حيث يسود التفاعل والاعتماد المتبادل بين الوحدات وبين الأفراد(١٦٥)، أما «ماكس فيبر» فإنه يتحدث عن تحول مستمر من نظام إلى آخر، بحيث يكون النظام الجديد من طبيعة معاكسة تمامًا للقديم، وينتج هذا التحول من تراكم تغيرات محلية خاصة، حيث يكون النظام التالي أكبر عقلانية ورشادة من سابقه وهكذا(١٦٦).ويقترح «تالكوت بارسونز» خمسة أزواج من الاختلافات للتفضيل بين المنظومات:

---

(١٦٣) Hoogvelt, op. cit. p. 11.

(١٦٤) Varma, op. cit. p. 34.

(١٦٥) Hoogvelt, op. cit. P. 11.
Varma, op. cit. p. 9.

(١٦٦) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٧٩. د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص ٢٦٥. د. كمال التابعي، مرجع سابق، ص ١١٢ وما بعدها.

(أ) الاختلاط والتشابك مقابل التحديد والتخصص المنضبط.

(ب) العزوة والنسب مقابل الإنجاز والكسب.

(جـ) الجزئية والخصوصية مقابل الكلية والتعميم.

(د) الميول الجماعية مقابل الميول الذاتية.

(هـ) الإنفعال والعاطفة مقابل الحياد العاطفي(١٦٧).

وقد لخص سيمون تشوداك ملامح النمو المجتمعي عند أصحاب نظرية المنظومات في النقطتين التاليتين:(١٦٨)

(أ) إن المنظومات داخل المجتمع عملية موجهة لا تقبل الارتداد، فلم يعرف التاريخ حالات تحول ارتدادي من الكلية والتعيين إلى الجزئية والتشتت، ومن التحول البنيوي إلى البساطة البنيوية، ولا يعني هذا أن إيقاع النمو ثابت بالضرورة أو رتيب، فالواقع أنه مضطرب، يتقدم أحياناً ببطء، بحيث يمكن اعتباره غير محسوس، وأحياناً أخرى يتجمد، وأحياناً ثالثة يتقدم بقفزات تحولية سريعة، غير أن أنصار هذه النظرية يرون أن المجتمعات قبل الصناعية أميل إلى التحول ببطء، أما المجتمعات الصناعية فتتحول بخطى سريعة.

(ب) إن نمو المجتمع طبقًا لنظرية المنظومات يتطلب التمايز الذي يولد الاعتماد المتبادل بين العناصر داخل المنظومة، وذلك بتقليل نسبة الإكتفاء الذاتي، وزيادة التكامل بين الوحدات التي تتألف منها المنظومات، الأمر الذي يزيد قنوات التبادل الداخلي في المجتمع، وزيادة المبادلات الواقعية فعلاً،

---

(١٦٧) Talcott Parsons, **The Structure of Social Action** (New York: The Free Press, 1937), pp. 731-757.
Hoogvelt, op. cit. pp. 21-42.
Varma, op. cit. pp. 35-38.
John G. Taylor. **From Modernization to Modes of Production**,(London: Macmillan Press, 1979), pp. 3-28.
د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ٦٦.

(١٦٨) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٨٩ وما بعدها.

والتي تشمل البضائع والمعلومات، وهذه العمليات أصبحت موضوعًا لنظريات جديدة في حقول ناشئة في العلوم الاجتماعية، مثل نظرية المبادلات، ونظرية الأدوار الاجتماعية، ونظرية التنظيم Organization Theory والتي تهتم بظواهر النمو التنظيمي حيث تعبر المنظمات أقسامًا أو وحدات ذات كيانات أعظم وأكثر تعقيدًا.

وقد انتشرت هذه النظريات في علمي الاجتماع والسياسة، حيث أثرت بصورة مباشرة على مناهج هذين العلمين ونظريّاتهما. فنجد في علم السياسة المنهج النظمي الذي طوره «ديفيد ايستون»[١٦٩]، والذي يقوم على النظر إلى الظواهر والوحدات السياسية أو المؤسسات والعمليات السياسية مثل الأحزاب، وجماعات المصالح، والحكومات، وعمليات التصويت والمشاركة السياسية... الخ، كنظم تتكون من:

١ ـ مدخلات النظام، وهي المطالب والمساندة التي تقدم للنظام من المجتمع أو البيئة الخارجية.

٢ ـ مخرجات النظام، وهي القرارات والسياسات التي يصل إليها النظام، بناء على المطالب والمساندة والقدرات التي يملكها النظام.

٣ ـ التغذية الاسترجاعية، وهي العوائد الإيجابية أو السلبية التي ترجع إلى المدخلات بناء على تطبيق السياسات والقرارات.

كذلك يعد المنهج البنائي الوظيفي الذي طوره «جبراييل الموند»[١٧٠] أحد أثار نظرية المنظومات في العلوم السياسية، والذي يعد تطويرًا للمنهج النظمي ويقوم على اتخاذ مفهومي البناء والوظيفة كوحدات للتحليل السياسي. ويرى أن الوظائف عالمية توجد في مختلف النظم السياسية، وإن اختلفت الأبنية، حيث إن الوظائف في أي نظام سياسي لا تخرج عن وظائف المدخلات، وهي التعبئة والتجنيد السياسي والتعبير عن المصالح، وتجميع

---

(١٦٩) Easton, op. cit. pp. 19-30.

(١٧٠) Almond, **A Functional Approach to Comparative Politics,** op. cit. pp. 31-48.

المصالح، والإتصال السياسي. أما وظائف المخربات فهي صنع القاعدة وتنفيذ القاعدة والتقاضي بموجب القاعدة.

وعلى الرغم من انتشار هذه النظرية في علمي الاجتماع والسياسة إلا أن هناك من الانتقادات التي توجه إليها، وتضعف من تأثيرها، وتدفع إلى اتخاذ اتجاه معاكس لها.

(أ) إن هذه النظرية طمست الإنسان بحيث اختفى نهائيًا من نظرتها وتحليلاتها فلا يوجد لدى مفكريها اهتمام به ولا بخصائصه الفردية، وإنما ينصب تركيزهم على النظام فقط، بحيث أصبحت نظريتهم وكأنها نموذج مبسط للنظام بالمعنى المجرد أو نمط مثالي ينطبق على كل المجتمعات في الماضي والحاضر والمستقبل(١٧١).

(ب) الطبيعة الميكانيكية لهذه النظرية، حيث تعتبر أن النظام نسق آلي يتحرك بطريقة تلقائية بصورة تتجاهل العنصر الاجتماعي المكون لهذه النظم الذي يصعب التنبؤ بسلوكه أو التحكم فيه.

(جـ) التبسيط المبالغ فيه في الأقتراب من الظاهرة الاجتماعية، واعتماد منطق المتناقضات مثل البساطة في مقابل التعقيد، والكلية مقابل التشتت، والاختلاط في مقابل التحديد، والتشابك في مقابل التخصص، والأبنية المصطنعة في مقابل الأبنية الطبيعية، والتماسك الاجتماعي في مقابل التماسك العضوي، والميول الجماعية في مقابل الميول الذاتية... الخ.

مما يعطي هذه القيم صفة العمومية والإطلاق، بحيث تعتبر القيم السائدة في المجتمع الأوروبي هي دائمًا الأكثر رقيًا، وتلك المخالفة لها تعبر عن نموذج أدنى في التطور الاجتماعي. وعلى الرغم من أن هذه القيم ليست مقصورة على المجتمع الأوروبي فحسب ولا تفتقدها كل مجتمعات العالم، بالإضافة إلى أنها قد لا تؤدي إلى آثار إيجابية في سياقات اجتماعية وثقافية أخرى، بل نقيضها قد

---

(١٧١) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ص ١٨٣ - ١٨٤.

يكون هو الأفضل مثل الإنفعال والعاطفية إذا افتقدهما المجتمع العقيدي، فإنه يفقد ذاتيته وهنا لا يجب إلغاءها واستبدالها بل ترشيدها.

ثالثًا: نظريات النمو الاقتصادي

يعد النمو الاقتصادي جوهر النظرية العامة للتطور والنمو. فمعظم الكتابات عن التنمية الاجتماعية والسياسية، ونظريات التبدل الحضاري تضع في الحسبان التنمية الاقتصادية كعامل مساعد أو جوهري، لتحقيق التنمية في المجالات الاجتماعية والسياسية إن لم يكن العامل الوحيد(١٧٢)، وترجع نشأة نظريات النمو الاقتصادي إلى الثورة الصناعية في أوروبا وازدهارها، ومحاولة تفسير قيامها في أوروبا دون غيرها. فقد شغلت العقلية الأوروبية بالأسباب الكامنة وراء حدوث الثورة الصناعية والنمو الاقتصادي في أوروبا، دون غيرها من الشعوب التي شهدت حضارات مزدهرة في عصور سابقة، بعضها استطاع اكتشاف بعض المخترعات الأوروبية الحديثة. حيث كان السؤال حول سبب قيام الثورة الصناعية في أوروبا. ولماذا حدث ذلك في هذا العصر بالذات؟ وللإجابة على هذه التساؤلات ظهرت نظريات متعددة، أرجع بعضها تقدم الشعوب الأوروبية في هذا المضمار إلى أسباب عنصرية ترجع إلى تفوق العنصر الأوروبي وتميّزه على باقي الشعوب وتميز ثقافته وذهنيته. وقد ظهر هذا الاتجاه في كتابات أ. جوبينوو أ. هـ تشاميرلين و «ف لايوج» وغيرهم(١٧٣) وهذه محاولات للتفسير لن نلقى إليها بالا، لأنها سقطت تاريخيًّا، ولم يعد لها صدى في منطق العقل البشري. وإنما سوف نركز على النظريات التي حاولت البحث عن الأسباب الحقيقية للتصنيع، فمنها ما يرجعه إلى «طريقة مخصوصة في التفكير والتصرف انتشرت في طول أوروبا وعرضها بسرعة شديدة منذ القرن السادس عشر»(١٧٤) . وأهم الدراسات في هذا السياق كتاب «ماكس فيبر»:

---

(١٧٢) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٣١٤.
(١٧٣) المرجع السابق، ص ٢١٩.
(١٧٤) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

الأخلاق البروتستانتيه وروح الرأسمالية حيث يؤكد فيه أن النمو الاقتصادي في أوروبا الغربية لم يحدث إلا حين أصبح المجتمع ناضجًا نفسيًا، وجاهزًا لإحداثة، وحجته هي أن البروتستانتيه سهلت نضجه النفسي وأثارته ورعته وقد قدم «فيبر» هذا التفسير ضد ما يعتبره عدم كفاية الماركسية ومبالغتها وقصورها[١٧٥]، حيث سبق أن قدمت الماركسية تفسيرًا علميًا لظهور الثورة الصناعية في أوروبا، وذلك في إطار التفسير المادي التاريخي ذي المراحل الخمس.

ويبدأ «فيبر» دراسته من ماضي الثقافة الأوروبية، بحثا عما يسميه «العقلانية الغربية» التي يعتبرها ذات جذور بعيدة في هذه الثقافة، وأنها إحدى خصائص الرأسمالية الموجودة في كثير من نواحي الحياة في الحضارة الغربية، ثم يوجه الاهتمام إلى الروح الرأسمالية، حيث يكون شغل الإنسان الشاغل كسب المال، وغايته هو الربح والسعي في سبيل المزيد منه، فالحياة لا تعرف إلا في الإنجاز، فالساعي للكسب نجده في قلق دائم، للحصول على الحد الأقصى في أقصر وقت ممكن، وهو يتصرف بصورة نظامية، فيولد نظم السلوك، ويقيمها بحساباته وتنبوءاته بتصرفات الآخرين. وهو دائم السعي لترشيد مصالحه. وهذا ينطبق أيضًا على المنظمات التي تخضع لسيطرته، ثم على النظام الرأسمالي بصورة عامة. ويؤكد فيبر أن الروح الرأسمالية تولدت عن الأخلاق البروتستانتيه التي تطلب من الإنسان رفض كل تصرفات التقشف والزهد، ورفض كل المواقف التأملية، وممارسة الزهد الفعّال العقلاني الموجه إلى أقصى ما يمكن من الإنتاجية التي يرافقها استخدام متواصل للثروة الناتجة[١٧٦].

---

(١٧٥) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٢٢١.

(١٧٦) Parsons, op. cit. pp. 500-536.
Varma, op. cit. pp. 20-21.
- د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص ٢٩٨ وما بعدها.
- د. كمال التابعي، مرجع سابق، ص ١١١ وما بعدها.
- سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ص ٢٢٢ - ٢٢٤.
- د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٤١ - ٥٠.

ويقدم «هاجن» تفسيرًا آخر في نظريته عن التقهقر في المنزلة الاجتماعية، والتي عرضها في كتابه «في نظرية التغير الاجتماعي» حيث يفرق بين المجتمعات التقليدية والحديثة، على أساس نوع الشخصية السائدة، حيث يرى أن كلًّا منهما يتألف من نمط خاص من الشخصية، فالمجتمعات التقليدية توجد فيها الشخصية «غير الخلاقة» و «التسلطية» وقد ركز «هاجن» على عملية التقهقر في المنزلة الاجتماعية كسبب رئيسي لإحداث النمو مثل الجماعات صغيرة الشأن، والتي تشعر بأن شعائرها ومعتقداتها الحيوية قد استهين بها من قبل جماعة أعلى منها أو أقوى منها، أو حالات اضطراب المنزلة الاقتصادية وغيرها من المراكز، وحالات عدم قبول إحدى الجماعات المهاجرة في المجتمع الجديد الذي استقرت فيه. فتقهقر المنزلة الاجتماعية في جميع الحالات يعني قلة اعتبار دور المرء في المجتمع أو الاستهانة بعقائده وطموحاته. ومن ثم فالذين يفتقدون الأدوار في المجتمع يصبحون مغتربين ومضطهدين. والجماعات العارية من المنزلة الاجتماعية، أو التي أكرهت على تقبل منزلة أدنى مما كانت تتوقعه تفقد أهدافها في الوجود وتصبح قليلة القناعة بالنظام القائم، ثم ينتقل هذا الاستنكار الدفين إلى الأحقاد، وينتج عن ذلك القلق والاستنكار المتراكم من جيل إلى جيل، حيث يأتي أولاً الجيل المنسحب المنعزل يتلوه الجيل المبتكر، وأخيرًا يأتي جيل الشخصية الإصلاحية الذي يعد في رأي «هاجن» نموذجاً لما هو سائد في المجتمعات الحديثة(١٧٧).

أما «ديفيد س. مكليلاند» فيرى أن النمو الاقتصادي في أي زمان أو مكان ينجم عن انتشار الحاجة إلى الإنجاز التي تحركها، وتغذيها دوافع الإنجاز

---

(١٧٧) Everett E. Hagen, **On the Theory of Social Change** (London: Tavistock Publications, 1962), pp. 185-193.

كذلك انظر:

- د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ١٠٠ - ١٠١.
- سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ص ٢٣٤ - ٢٣٧.
- د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص ص ٣١٨ - ٣٢٢.
- بنيامين هيجنز، **التنمية الاقتصادية**، القاهرة: سلسلة اخترنا لك رقم ١٢١، ١٩٦٢، ص ٧٣.

ودوافع المبادرة الإقتصادية التي تتصف بما يلي:

(أ) تفضيل الأعمال ذات الصعوبة المعتدلة والأخطار ذات الحسابات المعتدلة أي التي لا تتضمن إمكانية متباينة، إما نجاح مطلق أو فشل مطلق.

(ب) النشاط الإبداعي الشديد الاندفاع، خصوصًا حين يتعلق الأمر بالإنجاز الشخصي.

(جـ) الفردية التي تبدو على شكل إحساس حـاد بالمسؤولية.

(د) الميل إلى تخطيط الأفعال الفردية تخطيطًا يصحبه حسن الأداء.

ويرى «ماكليلاند» أن دوافع الإنجاز تتوفر بصورة رئيسية في الجماعات النشطة في المجتمع، مثل البروتستانت واليهود، خاصة فيما يتعلق برفضها للقيم التقليدية السائدة في المجتمع، ولجوئهـا للتجديـد، ذلك لأن هـذه الجماعات تؤمن بأنها تمتلك مفتاح خلاصها وخلاص الجنس البشري(١٧٨).

وتعد نظرية «والت وايتمان روستو» من أبرز نظريات النمو الاقتصادي وأكثرها شيوعًا. حيث حاول روستو تقديم بديل للتفسير المـاركسي لتطور المجتمع الأوروبي، كما يظهر من عنوان كتابه «مراحل النمو الاقتصادي: بيان غير شيوعي»(١٧٩)، حيث يرى أن عملية التنمية تتركز في فترة قصيرة من الزمن تمتد ما بين عشرين إلى ثلاثين عامًا، يواجه فيها الاقتصاد تغيرات جوهرية، ويبدأ بعدها في الانطلاق، ويرجع روستو بداية فترة الانطلاق إلى دافع حاسم، يتمثل في فكرة تكون عادة من خارج البيئة التقليدية الزراعية تنادي بإمكان تحقيق التقدم الاقتصادي. وتنتشر بين الطبقة المتعلمة أو الطبقة المضطهدة التي تكون ظروفها الاجتماعية غير معوقة لحركتها. ويكون دافعها في العادة غير

---

(١٧٨) ـ بنيامين هيجنز، مرجع سابق، ص ٧٢.
ـ سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠.
ـ د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ١٠١.
ـ د. كمال التابعي، مرجع سابق، ص ص ٢٦٦ ـ٣٣٠ حيث يعرض دراسة ماكليلاند كاملة.

(١٧٩) W. W. Rostow, **The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto** (London: Cambridge University Press, 1961) pp. 145.

اقتصادي، مثل الرغبة في امتلاك السلطة الاجتماعية والطموح السياسي والإعتزاز بالقومية(١٨٠) ويقسم روستو عملية النمو إلى خمس مراحل هي(١٨١):

(أ) **مرحلة المجتمع التقليدي**: وهي المرحلة السابقة على عصر «نيوتن» ذلك لأن نيوتن فصل بين عالمين؛ عالم المصادفات وعالم الضبط والتحكم، وتتسم هذه المرحلة بانخفاض متوسط دخل الفرد، وعدم القدرة على تطبيق التكنولوجيا وغلبة الطابع الزراعي المرتبط بالنظام الإقطاعي وانتشار التقاليد الجامدة، كالقدرية التي تحول دون تحقيق الحراك الاجتماعي.

(ب) **مرحلة التهيؤ للانطلاق**: وتتمثل في أوروبا القرن الثامن عشر، حيث يتجه المجتمع إلى دخول مرحلة إنتقالية متجاوزًا حالته التقليدية، ولا بد من توافر ظروف اقتصادية وسياسية وإجتماعية معينة حتى يكون المجتمع معدًّا للانطلاق، ويشهد المجتمع في هذه المرحلة انتشار التعليم وظهور مجموعة من الأفراد يتسمون بروح الإقدام وظهور البنوك والمؤسسات واتساع حجم التجارة الداخلية والخارجية وظهور مشروعات صناعية متفرقة غير أن هذا النشاط يتم بمعدل بطيء، بسبب سيطرة أساليب الإنتاج التقليدية وانتشار القيم والنظم المعوقة.

(جـ) **مرحلة الإنطلاق**: وهي المرحلة التي يتم فيها القضاء على القوى والعقبات التي تقف في طريق النمو المضطرد، بحيث تأخذ القوى الدافعة للتقدم الاقتصادي في الإنتشار في المجتمع وتحدث عملية البدء في الانطلاق بحدوث دافع قوي، قد يأخذ شكل ثورة سياسية تؤثر في البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي القائم، كذلك فإن التكنولوجيا هي العامل الحاسم في تحقيق الانطلاق.

(د) **مرحلة النضج**: وفيها يؤكد المجتمع قدرته على الحركة خارج نطاق

---

(١٨٠) بنيامين هيجنز، مرجع سابق، ص ٥٣، د. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص ص ٢٧٥ ـ ٢٨٥، د. كمال التابعي، مرجع سابق، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

(١٨١) Rostow, **The Stages of Economic Growth,** op. cit. pp. 5-11.

الصناعات الأصلية التي دفعته للانطلاق، بحيث ينتج أي شيء يرغب فيه. وتحدث هذه المرحلة بعد مضي ستين عامًا على بدء مرحلة الانطلاق. وتتميز هذه المرحلة بانتشار وسائل الإنتاج الحديثة والإتجاه نحو الإستثمار بصورة واسعة، وتحقيق المركز الدولي، وتصدير فائض الإنتاج وانتقال قيادة المجتمع من أيدي أصحاب الثروات إلى أيدي المديرين الأكفاء.

(هـ) **مرحلة الاستهلاك الوفير**: يحدث فيها ارتفاع متوسط الدخل الفردي، وزيادة نسبة سكان المناطق الحضرية زيادة هائلة، والإتجاه نحو سلع الرفاهية والسلع المعمّرة، مثل السيارات والثلاجات والغسالات الكهربائية.

ويتضح من خلال المراحل السابقة أن روستو قدم تفسيرًا تاريخيًّا لتطور المجتمع الأوروبي حتى ما بعد الثورة الصناعية، وعبر بصورة صادقة عن الغايات الكامنة وراء التقدم والنمو الأوروبي. غير أن هذا التفسير لا يمكن تطبيقه على أي مجتمع خارج نطاق المجتمعات الأوروبية المعاصرة، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ تجاهل العوامل التاريخية التي أدت إلى تقدم أوروبا وتطورها وتدهور وركود المجتمعات غير الأوروبية، وأهمها الكشوف الجغرافية وعمليات البغي ونهب الثروات من المجتمعات غير الأوروبية وآثارها في تحقيق مرحلة الإنطلاق الأوروبية.

٢ ـ إن كثيرًا من المجتمعات غير الأوروبية لا تنطبق عليها المراحل الأولى لنظرية روستو، حيث إن أغلبها شهد حضارات عريقة مثل مصر الفرعونية والصين والهند والدولة الإسلامية طوال عشرة قرون سابقة على مرحلة الانطلاق الأوروبية.

٣ ـ إن الظروف الدولية المعاصرة لن تسمح لهذه المراحل بالسير المضطرد، فالمؤثرات الدولية على اقتصاديات العالم غير الأوروبي وسياساته قد تمثل عائقًا أمام تحقيق مرحلة الإنطلاق.

٤ ـ على الرغم من أن نظرية روستو قد حددت المراحل تحديدًا دقيقًا إلا

أنها اتسمت بالجمود وعدم الحركة، حيث لم تذكر شيئًا عن كيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى وما هي العوامل التي تؤدي إلى تحقيق انتقال المجتمع إلى المرحلة الأعلى(١٨٢).

٥ ـ على الرغم من أن نظرية روستو إحدى النظريات الاقتصادية إلا أنها استبطنت النظريات التطورية ذات الحتمية الجامدة، وذلك يرجع إلى محاولة روستو هدم النظرية الماركسية، وتقديم بديل لها، دون أن يدرك أن النظرية الماركسية هي التطور الطبيعي والتلقائي لحركة الفكر الأوروبي، ولا يستطيع الفكر الأوروبي الفكاك منها، ذلك أنها نتيجته المنطقية وخلاصته، ومن ثم فإن تقديم البديل للماركسية لن يكون من الأرضية الأوروبية نفسها، بل لا بد من التعامل معها من أرضية مغايرة لا تعتمد «لاهوت الأرض» منطلقًا وغاية، بل تتعامل معها من منطلق آخر(١٨٣).

الخـــلاصــــة

يمثل هذا الفصل توطئة لازمة قبل الدخول في نظريات التنمية السياسية المعاصرة فتتبع المصادر الفكرية لأي علم ضروري لفهم مقولاته ومناهجه ونظرياته على وجهها الصحيح ووضعها في سياقها الطبيعي. فدراسة تاريخ العلم الأوروبي وتتبعه، خصوصًا ما يتعلق بالعالم غير الأوروبي ضرورية لفهم نظريات التنمية السياسية ووضعها في سياقها من التطور العلمي لمجتمعاتها، بحيث يسهل علينا دراستها وفهمها على وجهها الصحيح، دونما تجريد لها أو إعطائها صفة العمومية والعالمية. وكأنها نتاج لجهد فكري تظافرت عليه جميع شعوب العالم وثقافاته، كذلك حتى يكون نقدها مبنيًا على أسس منطقية سليمة خال من الانتقاص أو التشويه.

---

(١٨٢) حول نقد نظرية روستو أنظر: د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٧١ ـ ٧٥.
(١٨٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، مرجع سابق، ص ص ٣٨ ـ ٣٩.

فدراسة المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية كما يظهر لنا من خلال المباحث الثلاثة السابقة توضح لنا وبصورة جلية أنها تطور لسياق علمي ظهر مع الاستشراق، ثم اتّسع مع الأنثروبولوجيا، واستمد أصوله ومقوماته من نظريات النمو، وليست وليدةً لأوضاع ما بعد الحرب العالمية الثانية. كما يرى أغلب كتاب التنمية السياسية أن مفهوم التنمية برز ليعالج أوضاع الدولة المستقلة حديثًا فيما أطلق عليه «العالم الثالث» وواقعه «المتخلف» على المستوى الاقتصادي والسياسي.

فمن خلال هذا الفصل نستطيع الوصول إلى نتائج أساسية:

١ ـ إن معظم مقولات التنمية السياسية المعاصرة ومفاهيمها وفرضياتها ومناهجها ونظرياتها، قد سبق طرحها في علوم أخرى، وتحت عناوين أخرى، وفي سياق تاريخي مختلف لمعالجة النطاق الاجتماعي والجغرافي نفسه، مثل مفاهيم التطور والتقدم والنمو، وتقسيم العالم إلى أوروبيين وغيرهم وفرضيات الثنائيات والتطور الخطي المتصاعد واعتبار الخبرة الأوروبية النموذج الأمثل للتطور البشري. كذلك المناهج مثل البنائي الوظيفي والنظمي والتاريخي... الخ.

٢ ـ إن تعامل العلم الأوروبي مع الإسلام جاء عبر مراحل ثلاث، حسب الغاية أو الهدف والمدخل المناسب لتناول الظاهرة الإسلامية وتغييرها. فنجد الإستشراق ركز معظم جهوده على كل ما يتعلق بالعقيدة سواء دراسة القرآن أو الحديث أو السيرة أو علم التوحيد أو الطرق الصوفية.... الخ. ثم جاءت الأنثروبولوجيا للتعامل مع الشريعة من خلال تركيزها على الأسرة وتنظيم المجتمع والعادات والتقاليد والقيم السائدة والأعراف والقوانين.. الخ.

ثم جاءت نظريات التنمية السياسية للتعامل مع النظم السياسية والاقتصادية لتستبدل بها نظمًا أوروبية ديمقراطية؛ لتحقيق النمو والتقدم والانتقال من وضعية التخلف إلى التقدم والحداثة.

٣ ـ إن الانتقال من تخصّص علمي إلى آخر لا يعني التخلي مطلقًا عن التخصص الأول أو التجديد الكامل له في التخصص اللاحق له. بل نجد استمرارية معينة بينهما، دون أن يلغي أحدهما الآخر، وإن كان يقلل من انتشاره ويضعف ولو قليلاً، الاهتمام به. كذلك فإن قضية المسمّيات أو العناوين العلمية قد لاتعبر عن مضمون جديد، أو عن تغير النظرة الأوروبية للتعامل مع العالم غير الأوروبي. فكما حدث مع الأنثروبولوجيا عندما قدمت للدراسة في مصر لم يستطع علماؤها توضيح حقيقتها وجوهرها، وما تقوم عليه من نظريات تطورية، تتعارض مع الدين فأطلقوا عليها اسم «علم الاجتماع المقارن» حيث درست تحت هذا المسمّى في الجامعة المصرية «القاهرة حاليا» على أيدي كبار علمائها أمثال (إفانز برتشارد، وهوكارت، وبروستيا». ثم أدخلها رادكليف براون في جامعة الإسكندرية تحت نفس المسمى[١٨٤].

وهذه النتائج تؤكد أن نظريات التنمية السياسية ليست وليدة المرحلة التاريخية المعاصرة، وإنما تمتد أصولها ومصادرها إلى تاريخ العلوم الأوروبية وتطورها؛ ولذلك ينبغي ألا تصرفنا مسميات جديدة أو علوم جديدة او مناهج جديدة عن البحث في أصول تطورها التاريخي، وتتبع أصولها ومصادرها ووضعها في سياقها من تطور العلوم الأوروبية، ذلك أن العلم الأوروبي المخصص لدراسة العالم غير الأوروبي تعود على تبديل أسلوب الخطاب في تعامله مع الظواهر موضع دراسته، فانتقل من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا إلى التنمية السياسية دون تغير حقيقي في أسس الدراسة ومناهجها ومفاهيمها وأهدافها. وإنما يقدم ذات المقولات القديمة تحت مسميات جديدة. ويحتفظ لنفسه بالهيمنة العلمية على هذه المجتمعات، يغرق علماءها بسيل جارف من المعرفة المتدفقة حتى يظلوا مستهلكين دائمًا لما ينتجه العالم الأوروبي، بحيث لا يرون أنفسهم ومجتمعاتهم إلا من خلال الرؤية التي وصل إليها العلم الأوروبي، بحجة أنها الموضوعية والعلمية.

---

(١٨٤) د. حسين فهيم، مرجع سابق، ص ٢٦٠.
ـ د. قباري إسماعيل، مرجع سابق، (من مقدمة د. أحمد أبو زيد).

ولذلك فإن تناول المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية يعد ضرورة لازمة لكي يمكن فهم هذه النظريات من مسلماتها ومفاهيمها وغاياتها ووسائلها فهمًا حقيقيًا في ضوء معيار خارج عن المنظومة المعرفية لهذه النظريات، ينظر إليها من خارجها لكي يمكن الوصول إلى فهم حقيقي وتقييم أمين لها.

ولذلك فإن تناول المصادر الفكرية لنظريات التنمية السياسية يعد ضرورة لازمة لكي يمكن فهم هذه النظريات من مسلماتها ومفاهيمها وغاياتها ووسائلها فهمًا حقيقيًا في ضوء معيار خارج عن المنظومة المعرفية لهذه النظريات، ينظر إليها من خارجها لكي يمكن الوصول إلى فهم حقيقي وتقييم أمين لها.

الفصل الثاني

الاستخلاف والتنمية السياسية

الفصل الثاني

الاستخلاف والتنمية السياسية

إذا كان الفصل السابق يمثل دراسة رأسية لنظريات التنمية السياسية عن طريق تتبع جذورها وامتداداتها الفكرية، والمصادر التي اشتقت منها مفاهيمها ومسلماتها ومناهجها، فإن هذا الفصل يعد دراسة أفقية لهذه النظريات، بتقسيمها إلى مسلمات ومفاهيم وغايات مع إفراد الفصل التالي للوسائل.

وهذا الأسلوب في الاقتراب النقدي من نظريات التنمية السياسية سوف يتيح مساحة أكبر وأعمق لفهم أبعاد هذه النظريات وماهيتها وجوهرها، على عكس التناول التجزيئي الذي يغرق الباحث في الفروع والجزئيات، دون الوصول إلى الأسس والكليات والمقاصد التي تعد جوهر أي عمل نقدي. فطالما لم ينصرف النقد إلى الجذور والأسس والجوهر فهو نقد سطحي غير مؤسس.

وقبل الولوج في هذه النظريات، يجب بداية طرح بعض المقدمات الضرورية التي تحدد أسس النقد ومبرراته، أهمها:

(أ) إن النظرية السلوكية (الليبرالية) والنظرية الصراعية (الماركسية) تمثلان طبعتين متتاليتين من العالم الأوروبي تتفقان في المنطلق والغاية، وتختلفان قليلاً في الوسيلة. فالماركسية وليدة البيئة الأوروبية، وتحمل مسلماتها حول الإنسان والمجتمع والكون، وتنطلق من المقولات المادية نفسها. بل تعد

الصياغة الطبيعية والخلاصة التلقائية لتطور العلم الأوروبي، والنتيجة اللازمة لمساره المادي[1]، حيث إن أعمال ماركس تمثل «التنمية والتطوير المنطقيين للنظرية الكلاسيكية، ويتجلى ذلك في منظومة مفاهيمة، التي نجد أغلبها عند «ريكاردو» ولو بشكل جنيني»[2] وبالنسبة لنا كمسلمين، فإنه لا يوجد فرق في الثقافة ومناطق الجذور والأصول بين الرأسمالية الأوروبية والاشتراكية الأوروبية، فأصولها الثقافية ـ جميعًا ـ واحدة وخبرتها في التعامل معنا واحدة، واستراتيجيتها الدولية الحالية واحدة[3]. ومن ثم فإن الدمج بينهما في تناولنا لنظريات التنمية السياسية لا يعني الخلط بين متناقضات أو الحديث عن متعارضات، وإنما يعني تناولاً لبدائل وطبعات متتالية من الكتاب العلمي نفسه. فعلى الرغم من التعددية التي تميز هذه النظريات، واختلاف تطوراتها ومرورها بعدة مراحل تاريخية، إلا أنها جميعًا تشكل إطارًا واحدًا، يقوم على أساس إجماع منهجي وآخر ايديولوجي. . فيما وصفته «سوزان يودينهايمر» بالايديولوجية التنموية التي تمنح الإجماع والاتفاق بين تعدد نظريات التنمية، حيث يسودها المنهج السلوكي، وايديولوجية التطور المتصاعد نحو هدف واحد يتمثل في الوضع الأوروبي[4].

(ب) سوف يتم تناول نظريات التنمية السياسية تناولاً نقديًا من أرضية مختلفة عنها مغايرة لها، يقصد النقض، وليس التقويم والتصحيح للمسار، ذلك لأننا ننطلق من مسلمات ومفاهيم وغايات تختلف جذريًا عن تلك التي تنطلق منها نظريات التنمية السياسية، ومن ثم كان من اللازم التعامل مع الكليات والأصول، دون الإغراق في الفرعيات والتفصيلات، التي قد لا تكون معبرة عن منطوق النظرية وجوهرها. وهذا لا يعني إهمال الفروع أو النظريات الفرعية أو

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) بول سويزي (وآخرون) الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة ترجمة عصام الخفاجي، بيروت، دار ابن خلدون ١٩٧٤، ص ٦.

(٣) Sardar, **Science, Technology and Development in the Muslim World.** op. cit. pp 15-16.

ـ أحمد بن بله، «البترول والبترو دولارات: النعمة والنقمة»، **الحوار**: عدد ٧، صيف ١٩٧٧، ص ١٤.

(٤) د. عبد الخالق عبد الله، مرجع سابق، ص ٢٧.

آراء بعض الروّاد، وإنما يعني التحرر من الحصر، والتتبع الكامل لكل الأعمال التي تنطبق عليها نفس المقولات الأساسية للنظرية.

(جـ) في ظل سيل المعرفة الجارف الذي يطرحه العلم الأوروبي، من خلال الطبعات المتتالية للكتب والمجلات المتعددة، فإن الإعتماد على أصول أو خلاصات هذه النظريات يعد أمرًا جوهريًا ومفيدًا، حيث إن كتلة المعارف تزيد بلا انقطاع بشكل أسرع مما تستطيع الكتابات التحليلية استيعابه، وإن الركض وراء المعرفة يستهلك القسم الأكبر من قوانا دون أن يحل محل البحث عن الحكمة[٥]. ومن ثم فإن الإغراق في التفصيلات، وتتبع كل ما يطرحه العلم الأوروبي في هذا المجال فيه إهدار لطاقة الباحث العربي، وصرف له عن قضاياه المصيريه التي تستوجب تفكيرًا مستقلاً نابعًا من الذات الثقافية، ساعيًا نحو معالجة أزمات المجتمع الذي نعيش فيه.

في هذا الفصل سوف يتناول الباحث نظريات التنمية السياسية، مقارنة مع مفهوم الاستخلاف من خلال مباحث ثلاثة، يتناول أوَّلها المسلمات التي تستند إليها نظريات التنمية السياسية، ثم يقدم البديل الإسلامي لهذه المسلمات، وكذلك الأمر في المبحثين التاليين اللذين يتناولان المفاهيم ثم الغايات.

المبحث الأول:
المسلمات

يجب بداية التأكيد على «أن أخطر مظاهر التبعية في الدراسات الاجتماعية ميل كتابنا وعلمائنا إلى قبول المقولات الاجتماعية التي نشأت وتطورت في المجتمعات الصناعية دون التنبه إلى ما تقوم عليه من مسلمات تشكلت في ظروف تاريخية وحضارية مختلفة تمامًا عن ظروفنا، ومن ثم لم يكن هناك سبب لقبولنا نحن لها أيضًا باعتبارها مسلمات»[٦].

---

(٥) فرانسوا هيثمان، **السيطرة على المستقبل**، ترجمة: كمال خوري، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١، ص ٢٩.

(٦) د. جلال أمين، «بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث» في: =

ولذلك ففي هذا المبحث سوف يحاول الباحث مناقشة مجموعة من المسلمات تعد من قبيل البدهيات[7] التي تسود حقل التنمية السياسية في أوروبا، وبالتبعية في منطقتنا حيث إن «معظم الطلبة العرب الذين درسوا في أوروبا أو في أميركا على أساتذة غربيين قد تلقوا منهم العلوم الاجتماعية برمتها، ولقنوها تلقينا، بدون أن يتساءلوا عن صحة المسلمات الأولية التي بنيت عليها تلك العلوم الاجتماعية[8]. ولذلك فإن تناولنا لها في هذا السياق لا يعد ضربًا من الرفض الأعمى لمقولات العلم الغربي، أو محاولة للتميز دون مبرر، وإنما مقتضيات الرؤية النقدية تستوجب أن لا يقف الباحث على نفس الأرضية الفكرية التي انطلقت منها هذه النظرية، وإلا كانت رؤية تقويمية هدفها إصلاح المسار المنطلق من المسلمات ذاتها، بل يجب أن ينظر إليها من أرضية مغايرة تنقض النقد ونقد النقد، وتعلن المفارقة والمغايرة منذ البداية حتى يتسنّى لنا الوصول إلى نظرة أصيلة بديلة، تكون أكثر اتساقًا مع واقعنا وأهدافنا.

وفي هذا السياق سوف يتم تناول ثلاث مسلمات كبرى، ترتكز عليها نظريات التنمية السياسية كجزء من نظرية المعرفة الأوروبية وتستبطنها، مفاهيمها وغايتها ووسائلها، وتُلقي بظلالها على كافة أبعادها، حيث تعد هذه المسلمات من قبيل الفروض المضمرة أو المستبطنة في ثنايا مفاهيم التنمية والتحديث والتقدم والتطور. . . الخ، ولا يعني الاقتصار على هذه المسلمات الثلاث أنها الوحيدة، وإنما يعنى أنها الأكثر أهمية لموضوع هذه الدراسة والأكثر مباشرة وقربًا له. .

= د. أحمد خليفة (مشرف)، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٢٣٥.

(٧) يعرف الجرجاني البدهي بأنه «الذي لا يتوقف حصوله على نظر أو كسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج، فيرادف الضروري وقد يرادف ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً، فيكون أخص من الضروري كتصور الحرارة أو البرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان» أنظر: الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٨) الأب الدكتور جورج قنواتي، «التراث وإشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» في: د. أحمد خليفة، (مشرف) مرجع سابق، ص ٣٨١.

وهذه المسلمات هي:

أولا: حيوانيّة الإنسان

إن تحديد ماهية الإنسان يعد محور أي عمل تنظيري؛ لأننا بصدد علوم إنسانية أو اجتماعية، محورها الإنسان، سواء كفرد أو في جماعة، ومن ثم فإن تحديد ماهيته يعد عصب أي نظرية حيث يترك آثاره، ويلقي بظلاله على مختلف أبعادها النظرية والحركية.

فيثور التساؤل حول طبيعة النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية.... وموضع الإنسان منها.... هل وضعت هذه النظم من أجل الإنسان؟ أم أن الإنسان لا بد أن يُسَخَّر من أجلها؟ هل يكون الانتاج من أجل الإنسان أم من أجل تكثير الأشياء وتكديسها؟ هل يسير التطور للارتقاء بالإنسان في شموليته الروحية والمادية؟ أم يختزل الإنسان في جانبه المادي فقط؟

وهنا نجد أن الكتب الأساسية للعلوم الاجتماعية الأوروبية ـ الاجتماع والسياسة أو الاقتصاد... الخ تبدأ بتحديد لماهية الإنسان أو تعريف له، ينطلق من كونه حيوانًا حيث يعرف الإنسان؛ بأنه حيوان مضافًا إليه إسم العلم موضع التناول، فيكون حيوانًا اجتماعيًا أو حيوانًا اقتصاديًا أو حيوانًا سياسيًا أو... الخ. ناهيك عن التعريف الإغريقي له بأنه حيوان ناطق[٩].

وتنطلق هذه التعريفات للإنسان من استبطان مفاهيم النظرية التطورية، التي ترى أن الإنسان أرقى أطوار الكائن الحي، الذي بدأ بالحيوان أو الكائن وحيد الخلية، ثم تطور إلى القرد، ثم الإنسان الذي هو تطور مباشر للقرد. وبالرغم من أن هذه النظرية تنطلق من إنكار خلق الله للإنسان، واعتباره نتاجًا

(٩) انظر على سبيل المثال:
- W.W. Rostow, **Politics and the Stage of Growth,** (Cambridge: the University Press, 1971), pp.7-10.
- Hannah Arendt, **The Human Condition,** (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 22-28.

طبيعيًا للتطورات التي تحدث في الطبيعة. فإننا لن نتعرض لهذه القضية[١٠]، بل سوف نركز بصورة أساسية على تحديد ماهية الإنسان وكينونته وما يرتبه ذلك من انعكاسات على موضوع بحثنا.

ذلك أن انطلاق نظريات التنمية السياسية من افتراض حيوانية الإنسان أفرز آثارًا تشعبت في مختلف نواحي هذه النظريات. سواء في تفسيخ الظاهرة البشرية وتجزئتها أو في اختزال التطور البشري وحركته التاريخية في خط وحيد، شبيه بنفس خط التطور الحيوي ذي الوجهة الواحدة المتصاعدة. هذا بالإضافة إلى تضخيم الأبعاد المادية لحياة الإنسان واختزاله في الحياة الدنيا، دون فهم لما سبقها أو لما سوف يليها. ذلك أن طبيعة الإنسان «طبيعة حيوانية وإذا كان هناك فارق، فإنما هو فارق في الدرجة لا في النوع»[١١].

وفي هذا السياق الذي يختزل الإنسان في جانبه المادي يثور الحديث عن مؤشرات تحقيق التنمية السياسية ذات الصبغة الكمية، تلك التي يعتمدها قسم كبير من نظريات التنمية السياسية دلالة على تحقق التنمية والتحديث، وذلك عن طريق استخلاص مجموعة من المؤشرات المادية التي شهدت تحققًا في المجتمعات الأوروبية، أو التي تعبر عن وضع المجتمع الأوروبي الحالي، وتصنيف هذه المؤشرات وترتيبها، بحيث يصبح هناك نموذج للتقدم وآخر «للتخلف». وقد ظهر هذا الاتجاه على يد تالكوت بارسونز وتلاميذه في كل العلوم الاجتماعية، مثل برث هو سليتز في الاقتصاد، ولوسيان باي في السياسة[١٢].

---

(١٠) حول نقد موقف النظرية التطورية من أصل الإنسان انظر:

ـ د. عبد العليم عبد الرحمن خضر، **الإنسان والكون في القرآن والعلم**، جدة: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ص ٤٧ ـ ٨٥.

(١١) مقداد يالجن، **الاتجاه الأخلاقي في الإسلام**، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٩٧٣، ص ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(١٢) د. سعد الدين إبراهيم، **نحو نظرة سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث**، مرجع سابق، ص ص ٥٦ ـ ٥٧.

=

وبغض النظر عن مدى فعالية المؤشرات في قياس التنمية أو التعبير عنها، فإن هذا الاتجاه يشوبه العديد من أوجه القصور:

١ ـ عدم إمكانية الوصول إلى معيار واضح متفق عليه، يكون دليلاً على تحقق التنمية الشاملة بجميع نواحيها، حيث نجد أن المؤشرات تتلوّن طبقًا لنظرة الباحث وتخصصه الدراسي وطبيعة المجتمع موضع التناول.

٢ ـ عدم قدرة هذه المؤشرات على التعبير عن حقيقة التنمية أو التحديث، فتحقق المؤشرات لا يعني بالضرورة أن المجتمع قد وصل إلى مرحلة متقدمة في النمو ومثال ذلك دول النفط العربية؛ حيث تحقق معدلاً مرتفعًا طبقًا لمؤشرات النمو، ورغم ذلك تعد في الحقيقة دولاً غير متقدمة طبقًا لمفاهيم التنمية الأوروبية.

٣ ـ إن المؤشرات تركز فقط على «عالم الأشياء» وتضخم هذا العالم على حساب العوالم الأخرى «عالم الأفكار» و«عالم الأشخاص»، فهذه العوالم لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقًا لنماذج ايديولوجية من «عالم الأفكار» يتم تنفيذها بوسائل من «عالم الأشياء» من أجل غاية يحددها «عالم الأشخاص» ولا يقاس غنى مجتمع بما يملك من الأشياء، بل بمقدار ما يملك من الأفكار فقد تزول الأشياء مثلما حدث في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن غنى المجتمع بالأفكار سرعان ما يعيد الأشياء. وقد ينشأ مجتمع بدون أشياء معتمدًا على عالم الأفكار وعالم الأشخاص، مثلما حدث للدولة الإسلامية الأولى(١٣).

= كذلك أنظر حول مدرسة المؤشرات:

Varma, op. cit. pp. 36-37.

- G.H. Dodd, **Political Development,** (London: The Macmillan Press, 1972) p. 13.

- Robert A. Packnham, **Liberal America and the Third World,** (New Jersey: Princeton University Press, 1973), pp. 210-222.

ـ د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٥١ ـ ٦٥.

(١٣) مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**. ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥، ص ص ٥٣ ـ ٢٤، ٣٤.

٤ ـ إن مدرسة المؤشرات تعتبر أن الظاهر ـ الذي هو جزء من الحقيقة ـ الحقيقة كلها، بحيث إن ظواهر الأشياء عندهم هي حقائقها. ومن ثم كان التركيز على المؤشر كمعبّر عن حقيقة الشيء وكمقياس له. وهذا ينفي بصورة مطلقة البعد الغيبي أو الجواني(١٤)، رغم أنه قد يكون البعد الأهم أو المحرك الأساسي أو الحقيقة كلها في بعض الأمور، حيث الظاهر قد يكون معبرًا عن عكس الحقيقة مثل «النفاق»(١٥) أو الذين لا يسألون الناس إلحافًا (١٦). وقد يكون الظاهر مضللاً في إعطاء قيم معينة أو ميزة معينة للشيء الكثير أو المتوفر **﴿قُل لا يستَوِي الخبيثُ والطيِّبُ ولو أعجَبَكَ كَثْرَةُ الخبيث﴾**(١٧).

الإنسان كائن مكلف

والحيوان في اللغة العربية اسم يقع على كل شيء حي، وكل ذي روح حيوان، والحياة الآخرة هي الحيوان(١٨). أما الإنسان فلم تشر معاجم اللغة العربية إلى أنه حيوان بل أرجعته إلى الجذر اللغوي «ن س ي» وأصله إنسيان، وسمي إنسانًا لأن الله عهد إليه فنسي(١٩)، ومن ثم فتعريف الإنسان وتحديد ماهيته لا يتم فقط بكونه ناطقًا فالنطق ـــ بمعنى التفكير ـــ ليس وحده بكاف لاستيعاب هذا المخلوق(٢٠)، وإنما الإنسان في الإسلام «كائن مكلّف»(٢١)، وهو

---

(١٤) د. عثمان أمين، **الجوانية**: **أصول عقيدة وفلسفة ثورة**، القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤، ص ص ١٢١ ـ ١٤٥.

(١٥) النفاق هو إظهار الإيمان وستر الكفر.
انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥٠٩.

(١٦) **﴿يحسَبُهُم الجاهلُ أغنياءَ من التعفُّفِ تعرِفُهم بسيماهم لا يسألونَ النّاسَ إلحافًا﴾** [البقرة: ٢٧٣].

(١٧) سورة المائدة، الآية: ١٠٠.
وحول نقد مدرسة المؤشرات راجع:
د. إبراهيم العيسوي، مرجع سابق، ص ص ١٥ ـ ٢٥.

(١٨) ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٠٧٧.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٢٠) د. أحمد النجار، **بنوك ولا فوائد**، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، د.ت، ص ٣٢.

خليفة الله في أرضه وسيد هذه الأرض صلاحها وفسادها منوط بصلاحه وفساده[22]، ومنزلته في الكون لا تعلو عليها سوى منزلة الله سبحانه، ودونها كل منزلة لغيره من المخلوقات[23]. فهو الكائن الذي خلقت من أجله الموجودات الكونية، وخلق هو من أجل عبادة الله سبحانه وعمارة الأرض. فله السيادة على الأرض وما فيها يتصرف فيها تصرفًا يفضي إلى عمارتها وتوجيه مسيرتها نحو الله تعالى؛ تحقيقاً للعبودية التي هي غاية الخلق[24] **﴿وماخلقتُ الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون﴾**[25].

وتأسيسًا على هذه النظرية للإنسان تنبثق جملة اعتبارات ذات قيمة على مستوى التصور والمنهج، أو على مستوى الواقع التطبيقي أهمها:

١ ـ إن الإنسان سيد هذه الأرض، ومن أجله خلق كل شيء، ومن ثم فهو أعظم من كل شيء مادي، ولا يجوز استعباده أو استذلاله لقاء توفير قيمة مادية[26].

٢ ـ إن دور الإنسان في الأرض هو الدور الأول، فهو الذي يغير ويبدل في

---

(٢١) عباس العقاد، **الإنسان في القرآن، موسوعة العقاد**، بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٧١، المجلد الرابع، ص ٢٣٢.

ـ د. أبو اليزيد العجمي، **حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم**، مكة المكرمة: سلسلة دعوة الحق، العدد ٢٢، أكتوبر ١٩٨٣، ص ١٦.

(٢٢) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار: تفسير القرآن الحكيم**، القاهرة: مطبعة المنار، الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ، المجلد الأول، ص ٦.

(٢٣) د. عبد الغني عبود، **العقيدة الإسلامية والأيديولوجيات المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٦، ص ص ٧٢ ـ ٧٣.

ـ د. عيسى عبده، أحمد إسماعيل يحيى، **حقيقة الإنسان**، القاهرة: دار المعارف ١٩٨١، الجزء الأول، ص ٢٢.

(٢٤) د. عبد المجيد النجار، «الإنسان والكون في التربية القرآنية»، تونس: النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، العدد الثامن ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٥ م ص ص ١٥ ـ ١٧.

(٢٥) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢٦) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ص ٢١ ـ ٢٢.

أشكالها، وهو الذي يقود اتجاهها، وليس قوى الإنتاج أو علاقات الإنتاج. فالإنسان هو الذي ينفذ قدرة الله في الأرض، من خلال ما سخر الله له من طاقات ونواميس، لينهض بمهمة الخلافة. وهذا لا يعني إغفال أثر القوى المادية أو الاقتصادية على الإنسان، وفي الحدود التي لا تخل بأولوية الإنسان في التغيير. فالأحوال المادية بجملتها لكي تنشىء أي تغيير لا بد أن تمر من خلال وسيط إنساني [٢٧].

٣ ـ إن تحديد ماهية الإنسان في كونه «كائنًا مكلفًا» يعطي البعد الغيبي وضعه الحقيقي، ويجعل الوحي المنزل من الله أساس حركة الإنسان ومنهجه، ذلك أن التركيز على الطبيعة الحيوانية للإنسان يعني الاقتصار على المنهج التجريبي الحسّي كطريق للمعرفة، وينفي وجود الوحي أو الغيب كمصدر رئيس لمعرفة الإنسان وحركته [٢٨].

ثانيًا: تفسيخ الظاهرة البشرية

تنطلق نظريات التنمية السياسية ـ مثل باقي فروع العلوم الاجتماعية الأوروبية ـ من مسلمة تقوم على نفي وجود مصدر معرفي مستقل عن المصدر المعرفي البشري المبني على الواقع المشاهد أو المحسوس. وترجع هذه المسلمة إلى إسقاط فكرة الإله من دائرة الاعتبارات العلمية، حيث لا توجد فائدة له في النظام الفكري، الذي يقوم فقط على الأفكار التي تقع في نطاق العلوم التجريبية، أو ينتظر منها أن تؤثر في صلات الإنسان الاجتماعية بطريقة

---

(٢٧) المرجع السابق، ص ص ٦٠ ـ ٦١.

(٢٨) د. إبراهيم زيد الكيلاني، «موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة» في: ندوة **اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، الرياض: مكتب التربية لدول الخليج العربية، ١٩٨٧، ص ص ١١٦ ـ ١١٧.

ـ د. علي شريعتي، **الإسلام والإنسان**، القاهرة: كتاب المختار، د.ت، ص ١٠ ـ ١٣.

ـ عثمان جمعة ضميرية، **التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان**، القاهرة: دار الكلمة الطيبة ١٩٨٢، ص ص ٧٣ ـ ٨٣.

- Ali Shari'atı, **On the Sociology of Islam,** Translated from Persian by, Hamıd Algar, (Berkeley: Mizon Press, 1979) pp. 70-81.

ملموسة[٢٩]، فقد «اتسمت الايديولوجية السائدة بإحلال العقل والعمل الفعال للإنسان الحديث مكان القوى الفوقية في مقام المبادرة وتوجيه عملية التطور التاريخي»[٣٠]. وبهذا أصبح الواقع مصدرًا للتنظير، واستمداد المعايير الحاكمة على الواقع ذاته، والمحددة للمستقبل. وفي ظل هذه الوضعية والنسبية المطلقة القائمة على أنه ليس هناك طبيعة إنسانية ثابتة حيث يخلق الناس بيئتهم، وتقوم البيئة الجديدة بتغييرهم[٣١]. وهكذا وجد قدر ملحوظ من التفسيخ في المنهجية الأوروبية، وفي الظاهرة البشرية موضع دراسة تلك المنهجية وما يزال هذا الوضع على أشده في مختلف العلوم، حيث أدى التخصص الدقيق وتشعب العلوم إلى تضخم هذا البعد واضطراده، بحيث ظهر مؤخرًا ما يسمى بالدعوة إلى «التكامل المنهجي» وهو تكامل مصطنع، قائم على تشتت في الأصول، وتشرذم في الأسس والمنطلقات، ومحاولة للجمع بين المتناقضات، حيث إن الفكرة السائدة في إطار العلوم الاجتماعية الأوروبية أن الاختلاف لا يعني المناقضة والمغايرة، لعدم وجود معيار يحدد المنهج الصحيح. هذا بعكس النظرة الإسلامية، حيث الحق واحد لا يتعدد وهذا منطق الأشياء إنما الباطل هو الذي دائمًا يتشعّب ويتعدّد. **﴿وأَنَّ هذا صِراطي مستقيمًا فاتَّبِعُوهُ ولا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكم عن سَبِيْلِه﴾**[٣٢].

وقد ترتب على هذه المُسَلّمة نتائج عدة، تعد في حدّ ذاتها مسلّمات أخرى أهمها:

١ ـ افتقاد المعيار الذي يحمل قدرًا من الثبات والديمومة، ويمكن

---

(٢٩) محمد أسد، **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة: د. عمر فروخ، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت، ص ٣٩.

(٣٠) أنور عبد الملك، «تنمية أم نهضة حضارية»، في: **دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ٨٣، ص ٣٢.

(٣١) كافين رايلي، **الغرب والعالم**، ترجمة: د. عبد الوهاب المسيري، د. هدى عبد السميع، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٩٧ ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ، يناير ١٩٨٦، القسم الثاني، ص ٢٠٨.

(٣٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

الاحتكام إليه في تقويم الأفكار والظواهر، وذلك لأن «النظرية النسبية بدّدت نقطة الثبات المرجعية إلى الأبد، ولذلك فإن إحدى السمات الدائمة للاتجاهات المتعددة التي تنطوي عليها الثقافة الغربية هي البحث عن نقطة ثابتة ترسو عندها جهودها الفكرية، سواء تعلق ذلك بالأنثروبولوجيين، وهم يبحثون عن نقطة يقيمون منها نظرية تطورية من شأنها أن تضع الإنسان المعاصر على قمة الشجرة، أم كارل ماركس وهو يبحث عن نموذج أعلى للمشاركة البسيطة»[٣٣]. ولهذا السبب فإن نظريات العلم الوضعي موضع بحث ومراجعة من داخلها، لأنها ليست ثابتة، وليست نهائية أو مطلقة، ومن ثم فلا تصلح أن تكون معيارًا، لأن المقياس لا بد أن يكون ثابتًا، وأن يكون مطلقًا[٣٤].

وقد نتج عن هذا التفسخ على مستوى المعيار وافتقاده اعتبار تاريخ التطور الأوروبي معيارًا للبشرية، ومقياسًا لتقويم تجاربها، ومن ثم أدى هذا إلى ضرورة تقليد المجتمعات الأوروبية، حتى تستطيع المجتمعات الأخرى اللحاق بالركب، وتحقيق «التنمية» و «التحديث»، وهو ما تقدمه نظريات التنمية السياسية المعاصرة، حيث يقدم بعضها النموذج الليبرالي، بينما يقدم البعض الآخر النموذج الاشتراكي الذي يمثل البديل الداخلي للنموذج السابق نفسه، والذي حاول تجنب بعض آثاره السلبية[٣٥].

هذا بالإضافة إلى أن نظريات التنمية السياسية لم تشهد تطبيقًا فعليًا في الواقع الأوروبي، ولم تكن نظريات أو أفكارًا ظهرت قبل حدوث الظواهر الاجتماعية وأوجدتها، أو مثلت منهجًا سارت عليه التجارب الأوروبية كما حدث

(٣٣) جولز هنري، «مصطلح البدائية عند كيركغور وهايدغر»، في: أشلي مونتاغيو، مرجع سابق ص ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٣٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٢٨٠.

- السيد محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات الطبعة الثالثة ١٩٨١، ص ١٤٥.

(٣٥) د. محمد عمارة، «إشكالات التغير الاجتماعي»، **مجلة الحوار** (النمسا): العدد ٤، شتاء ١٩٨٧/٨٦، ص٧٢

في الثورة الفرنسية والأفكار التي سبقتها. وإنما جاءت هذه النظريات كخلاصات لتجارب واقعية شهدها المجتمع الأوروبي، واستمدها الفكر من الواقع، ومن ثم فهي مرتبطة أشد الإرتباط بهذا الواقع، لأنها نتائج له، وخلاصات لمسيرته التي ارتبطت بظروف دولية وتاريخية معينة.

من هنا فإن سحب هذه النظريات إلى مجتمعات أخرى، وإطلاق صفة العموم عليها، هو نوع من محاولة تكرار التجارب الأوروبية نفسها في ظروف تاريخية ودولية مغايرة. حيث تغفل هذه النظريات أن تنمية أوروبا تمت على حساب العالم أجمع. فالتكلفة البشرية التي قدمها العالم لتحقيق التقدم الأوروبي تفوق كثيرًا عوائده. ومن ثم فإن محاولة تكرار التجربة نفسها يستلزم الظروف نفسها، وهذا أكثر من مستحيل.

ومن هنا لا بد من تأسيس معيار يحدد لنا هل ما حدث في أوروبا يعد فعلاً نهضة أم انحطاطًا؟ وما هو المقياس الذي على أساسه نستطيع أن نحدد النهضة أو التنمية أو التحديث؟ هل التقدم التكنولوجي؟ أم التقدم الاقتصادي؟ أم التقدّم السياسي؟ وهل تصلح أوروبا فعلاً لأن تكون معيارًا للبشرية؟[٣٦].

٢ـ عدم الثبات النظري والمنهجي: حيث يلاحظ أنه داخل الفرع العلمي الواحد هناك العديد من النظريات المتتابعة المتتالية في الموضوع نفسه، بحيث يتواءم التغيّر العلمي مع سرعة النشر، وسيل المعرفة، والطبعات المتتالية من الكتاب نفسه والتي تشهد دائمًا تغييرًا في منهج التناول أو الإطار النظري. ولا يعد هذا حيويّة علمية وتجددًا، بقدر ما يعبر عن عدم استقرار وتفسّخ في البناء العلمي الأوروبي ـ وهذا أمر طبيعي ـ حيث يفتقد هذا البناء معيارًا ثابتًا أو أصولاً ثابتة، تمثل محور الجهد البشري، مثلما يمثل النموذج المعرفي الموحى في الفكر الإسلامي. حيث تمثّل أصوله وثوابته نواة وبؤرة الفكر البشري التي ينطلق منها، ويدور حولها، سعيًا لتحقيق هذا النموذج في الواقع البشري. أما النظريات الأوروبية فإنها تنطلق من الواقع الحاضر لتحكم به الواقع المستقبل.

---

(٣٦) انظر: منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ٥٥.

ومن ثم فإن اتساقها مع هذا الواقع الذي تريد أن تدرسه وتغيره غير موجود. وهذا علة ظهور النظريات المتتالية التي تسعى لتلافي أوجه القصور والخلل في النظريات السابقة، ولتحقيق تكيّفها واتساقها مع الواقع[٣٧]، مع ملاحظة أن أوجه الخلاف بين هذه النظريات لا تتعدى الفروع، مع الاحتفاظ بالمسلمات والأصول نفسها دون تغيير. والإلتزام بالأهداف والغايات نفسها.

٣ـــ التناول التجزيئي لظاهرة التنمية السياسية: على الرغم من إصرار كتّاب التنمية السياسية على التأكيد على أن ظاهرة التخلف ظاهرة شاملة، ومن ثم لا بد أن تكون عملية التنمية شاملة، إلا أننا نجد معظم هذه الكتابات تركز على جانب واحد من جوانب الظاهرة الاجتماعية وتعطيه الأهمية الأولى أو الوحيدة، سواء كان هذا الجانب اقتصاديًّا أو مؤسسيًّا أو ايديولوجيًّا.. الخ. بحيث يظهر أن عملية التنمية متوقفة على هذا الجانب فحسب، ويرجع هذا إلى «الإسراف السطحي في التخصص فيما يسمّى بالعلوم الاجتماعية، بحيث لم يعد علماؤها يتكلمون لغة واحدة»[٣٨]. هذا بالإضافة إلى النظرة الجزئية

---

(٣٧) هناك العديد من نظريات التنمية السياسية سواء الليبرالية أو الاشتراكية مع ملاحظة أن الاشتراكية لا تختلف في أصولها وغاياتها مع الليبرالية، ثم جاءت التبعية كمحاولة للتوفيق بينها. ومن أهم هذه النظريات والاتجاهات: ١ ـ اتجاه أنماط المثالية، ٢ ـ اتجاه الانتشار الثقافي، ٣ ـ الاتجاه النفسي، ٤ ـ النظريات الكمية، ٥ ـ النظريات الوصفية، ٦ ـ النظرة السلوكية القيمية، ٧ ـ نظريات الثقافة السياسية، ٨ ـ النظريات المؤسسية، ٩ ـ نظريات مراحل النمو، ١٠ ـ نظريات الاستعمار الهيكلي «المركز المحيط».

ـ جلال عبد الله معوض، «**النظريات الغربية للتنمية السياسية**، مع إشارة إلى المشكلات الثقافية في العملية الإنمائية» في: **ندوة الثقافة والتنمية في الوطن العربي**، بغداد ٩ ـ ١٠ مايو ١٩٨٤ ص ١٠ وما بعدها.

ـ د. محمود عبد المولى، مرجع سابق، ص ٥٦.

ـ د. محمد علي محمد، مرجع سابق، الباب الأول.

Ronald H. Chilcote, **Theories of Comparative Politics,** (Boulder, Colorado. Westview Press, 1981), pp. 271-415.
Pakenham, op. cit. pp. 195-241.

(٣٨) د. محمود عبد المولى، مرجع سابق، ص ٩١.

والتركيز على بعض الظواهر دون بعضها الآخر، وافتقاد الشمول في تناول الظاهرة الاجتماعية(٣٩).

ويمكن القول أن مُسَلَّمة التفسيخ ترجع إلى افتقاد المعيار المستقل عن المصدر البشري للمعرفة. حيث تعتمد النظريات الوضعية على التجربة والخطأ، وعلى المصادر «الإمبريقية» في التنظير، وتفصل بين النظرية الإمبريقية والنظرية «القيمية» وتعتبر الأولى في إطار العلم بينما الثانية في مجال الفلسفة(٤٠). «وذلك لسيادة المفهوم الدنيوي - بكل مدارسه - على أمور المجتمع، وبالتالي سيادة المفهوم الدنيوي للتقدم، وفي ظل هذه السيادة احتل العلم التجريبي الطبيعي مكانة مبالغًا فيها، وتضاءلت الفلسفة (بعد أن تمثلت الدنيوية بدورها) وتخلت عن مقامها العالمي، لتحتله العلوم الطبيعية، وشيئًا فشيئًا اختزلت المعرفة الاجتماعية إلى مستوى العلوم الطبيعية»(٤١)، وأصبح مصدر المعرفة حواس الإنسان لا غير، وأصبحت التجربة والخطأ هي التي تقود المسار العلمي وتوجهه، وانتفى وجود مصدر مستقل عن المصدر البشري للمعرفة أو

= - د. سعد الدين إبراهيم، نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص ٦٦.

(٣٩) حول ظاهرة التجزئية في تناول نظريات التنمية السياسية لقضيتي: التخلف والتنمية انظر على سبيل المثال:

Packnham. op. cit. pp. 210-222.

حيث يعرض الاقترابات المختلفة في تناول ظاهرة التنمية السياسية ويقسمها إلى اقتراب اقتصادي واقتراب اجتماعي واقتراب ثقافي.

- محمود عبد المولى، مرجع سابق، ص ص ٣١ - ٣٧.

- بيير باسكالون - **نظرات في هذا الزمان أو تأملات في النمو**، ترجمة: صلاح الدين برمدا، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٥، ص ١١.

- أنور عبد الملك، **تنمية أم نهضة حضارية**، مرجع سابق، ص ١٨.

- فريدهرش، **القيود الاجتماعية للنمو الاقتصادي**، ترجمة: رفيق جبور، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢، ص ٤٠.

(٤٠) د. علي عبد القادر، **النظرية السياسية**، مرجع سابق، ص ص ٩٥ - ١٠٢.

(٤١) عادل حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية، قاصرة ومعادية»، في: د. أحمد خليفة (مشرف) مرجع سابق، ص ٢٤٦.

لتوجيه حركة التطور البشري وانطبق عليهم قول الله تعالى ﴿**كلما أضاءَ لهم مَشَوا فيهِ وإذا أظْلَمَ عليهم قاموا ولو شاءَ الله لَذَهَبَ بسمعِهم وأبصارِهم إنَّ الله على كلِّ شيء قدير**﴾[٤٢] حيث السمع والبصر هما مصدر المعرفة والتنظير، وتحديد مسار المجتمع. وما لا يخضع لهما يعد خارج إطار العلم. ومن ثم سيادة مفهوم التجربة والخطأ كأساس للحركة.

التوحيد ومنهجية تناول الظاهرة البشرية:

وعلى النقيض من ذلك نجد مفهوم الاستخلاف كأساس للحركة البشرية في استعمار الأرض يقوم على مسلمة أخرى أساسها «التوحيد» كمفهوم ومنهج صادر عن الله سبحانه وتعالى. حيث يعد هذا المفهوم رباط المفاهيم الإسلامية وجوهرها، والناظم بينها بصورة تجعلنا نستطيع الحديث عن تكامل مفهومي، ومن ثم تكامل منهجي داخل منظومة المفاهيم الإسلامية.

والتوحيد يعني أن مصدر المعرفة واحد. وخالق الكون واحد، وواضع الحق واحد. ومن ثم فإن الحق واحد. وأن هناك طرفين أحدهما خالق وموجد وعالم، والآخر مخلوق وموجود وخاضع لتوجيه الإله الواحد، فالله لا شريك له. وهو «أغنى الشركاء عن الشرك»[٤٣] وهو يدبر عباده بعلمه كيف يشاء[٤٤] ومن ثم فإن اتخاذ هذه الحقيقة مسلمة وقاعدة للعلم والحركة والتطور الاجتماعي يرتب العديد من النتائج:

١ ـ وجود معيار مستقل عن البشر يؤمنون بصدقه وصلاحيته: فالتوحيد يعني

---

(٤٢) سورة البقرة، الآية: ٢٠.

(٤٣) رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ وأخرجه النسائي ومسلم وابن ماجة في كتاب الزهد، انظر:
ـ ابن بلبان المقدسي، **المقاصد السنية في الأحاديث الإلهية**، تحقيق، محيي الدين مستو، د. محمد السعيد الخطراوي، دمشق، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، مكتبة التراث، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ٨٦.

(٤٤) حديث قدسي «إني أدبر عبادي بعلمي كيف أشاء إني لطيف خبير» رواه أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ وأخرجه أبو نعيم في الحلية الجزء الثاني ص ٣١٨، ٣١٩.
ـ انظر المرجع السابق، ص ١٤١.

إقرار البشر بالألوهية لله والعبودية لأنفسهم، وهذا الإقرار يعني الطاعة والخضوع لله، والالتزام بما شرّعه من الدين بحيث لا يخضع الإنسان إلّا للحق الذي أوحاه الله(٤٥) ومن ثم يكون هناك مصدر واحد، يتلقى منه البشر التصّور الصادق الكامل الشامل لحقيقة الوجود الإنساني وغايته، وينبثق عنه المنهج القويم الذي يتطابق مع تصميم الكون وحقيقة حركته واتجاهه، ويدخل الناس في السلم كافة مع هذا الكون ومع بعضهم البعض(٤٦)، بحيث يستطيع الإنسان أن يتجاوز الماديات للإرتقاء إلى ربطِ كل المفاهيم بالقيم المطلقة التي حددها الشرع وطلب الالتزام بها(٤٧).

والمعيار النابع من حقيقة التوحيد يمثل نموذجًا مستقلاً عن الواقع بكل أبعاده، سواء البشرية أو الطبيعية غير خاضع للزمان أو المكان، يشتمل على كليات ومقاصد ومجملات من القواعد. ذات صفة دائمة عامة وشاملة، صحيحة وصالحة، غير قابلة للنقض، بحيث إذا خالفها الواقع أو الفكر لا يعني هذا عدم صلاحها، وإنما يعني أن الواقع أو الفكر في حاجة إلى تقويم ليعود إلى الصراط المستقيم. وهذا لا يعني إلغاء الفكر البشري، بل يعني زيادة فعّاليته وترشيده وذلك من خلال الآتي: (٤٨)

١ ـ فالتوحيد يجعل الإنسان يجمع كل الحقائق، ويفتح عقله لها.

٢ ـ والتوحيد يجعل الإنسان يدرك أن الحقيقة موجودة ومتاحة، وليس هناك شيء خارج عن التفسير.

---

(٤٥) السيد سابق، **إسلامنا**، القاهرة: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٩٦١، ص ١١٠.

(٤٦) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٢٧ وكذلك انظر:

Mona Abul-Fadl, **Alternative Prespectives: Introducing Islam from Within,** (Virginia- Center for Internationnal Program, 1985), pp. 11-13.

(٤٧) أسعد السحمراني، **الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبي والإبراهيمي**، بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ٢٥.

(٤٨) Ismā'il Rājī al Fārūqī, **Tawḥīd: Its Implications for Thought and Life,** (Washington, International Institute of Islamic Thought, 1982) pp. 50-51.
كذلك انظر:

Shari'ati, op. cit. pp. 82-87.

٣ ـ ويجعل الإنسان يسعى وراء الحقيقة إلى نهايتها.

٤ ـ ويجعل الإنسان يرفض كلّ ما يتنافى مع الحقيقة أو مع الواقع، حيث أن الله واحد والحقيقة واحدة.

٥ ـ ويرفض التناقض.

٦ ـ وينفتح لكلّ جديد بحثًا عن الحق.

فوحدانية الله ووحدانية الحقيقة تعد ـ في هذا الإطار ـ عقيدة ومنهاجًا تشتمل على كليّات وأصول وقواعد عامة قادرة على تفسير مجمل الظواهر الإنسانية ذات الطبيعة المتغيرة. أما الأمور الثابتة غير المتغيرة فقد جاءت لها قواعد تفصيلية، فقد اقتضت طبيعة الرسالة الإسلامية الخاتمة الوقوف في شؤون الحياة الدنيا المتطورة والمتغيرة عند الكليات والمقاصد والغايات، دون الفروع والجزئيات والقوانين التفصيلية والنظم والتنظيمات التي تركت لإبداع العقل المسلم في ضوء المقاصد والكليات الدينية ووفق المصلحة الشرعية(٤٩). أما الأمور ذات الطبيعة الثابتة فقد شرعت لها قواعد تفصيلية دائمة اتساقًا مع طبيعتها ومقاصد الشرع منها.

وفي ضوء هذه القاعدة يمكن أن تتعدد المذاهب(٥٠) في الأمور الكلية المتغيرة، ذلك أن تحديدها يخضع لتفاعل فقه الشريعة مع فقه الواقع، ومن ثم فطالما أن فقه الواقع دائمًا في تغيّر، فإن الحكم سيكون أيضًا في تغير. لكن التغير والتعدد هنا ليس كمثيله في الفكر الغربي، فالتغير هنا محكوم بقواعد كلية تجمع بينه رابطة معينة بحيث لا يصل إلى التناقض أو التعدد المفضي إلى

---

(٤٩) د. محمد عمارة. «إشكالات التغير الاجتماعي»، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٥٠) يفرق الجرجاني بين الدين والملة والمذهب «فالدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. فإن الشريعة من حيث إنها نظام تسمى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمّى ملّة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبًا. وقيل: الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، والملة منسوبة إلى الرسول ﷺ، والمذهب منسوب إلى المجتهد». الجرجاني، مرجع سابق، ص ٩٤.

الفوضى، وإنما هو تعدد محكوم بأصول ومبررات تستوجبه في ضوء مصلحة العباد، حيث المصلحة هنا قرين الحق. أما في حالة فقدان المعيار الإلهي للمعرفة، والحركة البشرية تفترق عن الحق، ولا تتحدد المصلحة بالحق، وإنما بالهوى. ذلك أن الحق في ظل حقيقة التوحيد واحد لا يتغير. ولا يخضع للمصلحة، وإنما تحدده الشريعة الحاكمة النابعة من حقيقة التوحيد.

أما في ظل افتقاد المعيار فإن الحق يخضع للمصلحة، حيث يحدّثنا القرآن عن فرعون الذي يهدي قومه سبيل الرشاد **﴿قالَ فِرعونُ ما أُريكُم إلاّ ما أَرى وما أهديكُم إلاّ سبيلَ الرَّشاد﴾**(٥١). وفي نفس الوقت يخاف فرعـون من موسى أن يظهر في الأرض الفساد **﴿وقال فِرعونُ ذَرُوني أقتُلْ موسى ولْيَدْعُ رَبَّهُ إنّي أخافُ أنْ يُبَدِّلَ دِينَكُم أو أنْ يُظْهِرَ في الأرضِ الفَسَاد﴾**(٥٢). فما هو مفهوم الرشاد ومفهوم الفساد عند فرعون؟ وعلى أي أساس حدد فرعون هذين المفهومين؟ وما هو المعيار الذي بناءً عليه تحدد المفاهيم عند فرعون؟ هل الحق أم المصلحة؟

وهنا نجد أنه في ظل غياب المعيار الإلهي تخضع الأمور للنسبية المطلقة حيث يرى كل إنسان أو كل مجتمع الحق قياسًا على مصلحته. فالتخريب والبغي واستنزاف موارد الشعوب سمّي عند مفكري أوروبا استعمار، بما يعنيه هذا اللفظ من دلالات التعمير، ومعاني تقديم الخير لهذه الشعوب، وكذلك سميت المذابح التي ارتكبها الأوروبي «كشوفًا جغرافيـة» واكتشافًا للعالم الجديد.

وهذا المعنى منتشر كثيرًا في القرآن، ففي سورة البقرة: **﴿وإذا قيلَ لهم لا تُفْسِدوا في الأرضِ قالوا إنَّما نحنُ مُصْلِحون ألاَ إنَّهم هم المُفْسِدون ولكن لا يَشْعُرون﴾**(٥٣). كذلك في سورة هود عندما يحاول شعيب إصلاح النظام الاقتصادي الظالم الذي يتبعه قومه يواجه بقولهم **﴿قالوا يا شعيبُ أَصَلواتُكَ تأمُرُكَ أنْ نتركَ ما يعبدُ آباؤُنا أو أنْ نفعَلَ في أموالِنا ما نشاءُ إنَّكَ لأَنْتَ الحليمُ**

---

(٥١) سورة غافر، الآية: ٢٩.
(٥٢) سورة غافر، الآية: ٢٦.
(٥٣) سورة البقرة، الآية: ١١، ١٢.

الرشيد﴾[٥٤]. هكذا عندما يغيب المعيار الإلهي تنقلب الأمور، ويصبح الظلم وضعًا سليمًا ومحاولة تغييره هو غير الطبيعي أو غير المألوف أو غير الرشيد.

٢ ـ التكامل والشمول في تناول الظاهرة البشرية: طبقًا لمفهوم التوحيد، الذي يعني في أحد معانيه الوحدة والدمج، فإن منهجية تناول الظاهرة البشرية المنطلقة من هذا المفهوم ستكون شاملة، تجمع شتات الظاهرة ومختلف جوانبها وأبعادها وامتداداتها الزمنية والمكانية. بحيث يعطى لكل جانب من جوانبها وضعه الطبيعي، دون تحيّز مسبق بتغليب جانب على آخر. وينصرف الشمول إلى الأبعاد التالية:

(أ) الشمول على مستوى جوانب الظاهرة ومكوناتها: حيث إن الظاهرة البشرية متعددة الأبعاد والنواحي التي تؤثر فيها وتحدد وجهتها وحركتها. وتقسم هذه الأبعاد في المصطلح المعاصر إلى البعد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والنفسي والثقافي.. الخ، ومن ثم فإن أي اقتراب من الظاهرة البشرية لا يأخذ هذه الأبعاد في الاعتبار سوف ينتج خللا في التناول والنتيجة؛ لأنه سوف يعطي لأحد الجوانب بعدًا وثقلاً ليس له. ممّا يضلل البحث بحيث لا يصل إلى الحق.

أما المنهج الذي يرتكز على التوحيد ووحدانية الحقيقة فإنه ينطلق من نظرة تعطي لهذه الجوانب أبعادًا وأوزانًا، متساوية في البداية، وفي سياق البحث والتحليل، قد يظهر أنّ لأحد هذه الجوانب وزنًا رئيسيًا أو الوزن الرئيس في الظاهرة. وفي سبيل الوصول إلى الحق يجب على الباحث إبراز هذا الجانب مع التعليل، وهنا يجب المقارنة مع تلك النظريات التي تنطلق من أن الاقتصاد هو المحرّك الوحيد، أو أن الثقافة هي العامل الأساس، أو أن المؤسسات هي الجوهر الحقيقي للتقدم... الخ.

هذا بالنسبة للبحث العلمي أما بالنسبة للحركة العملية. فإن هذا التوازن والشمول كان جوهر حركة الحضارة الإسلامية. حيث يمكن إرجاع أسباب

---

(٥٤) سورة هود، الآية: ٨٧.

أزماتها التي مرت بها في تطورها إلى فقدان القدرة على التوازن والعدل في سيرها التاريخي، بحيث فقدت المنظومة الاجتماعية تناسبها واختل توازنها، سواء باختلال القيم أو سقوطها في الحركة، أو إعلاء لبعضها على البعض الآخر(٥٥)، وقد أرجع ابن خلدون ذلك إلى أن التطور في كل الحضارات يتجه في النهاية إلى غلبة قوى الماديات على قوى الروحانيات، وأكد على أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يستطيع ـ ما إن تمسك به ـ أن يحقق ذلك التوازن دون انزلاق عن «الصراط المستقيم»(٥٦).

(ب) تكامل الظاهرة على المستوى التاريخي: انطلاقًا من الأمر القرآني الدائم التكرار على مدى سور القرآن وآياته الذي يدعو «للاعتبار» و«النظر» و«التفكر» في السنن التاريخية السابقة، نجد أن المنهجية الإسلامية المرتكزة على حقيقة التوحيد تدرك أهمية البعد التاريخي للظاهرة وامتداداتها على مدى التاريخ البشري. بحيث يكون هناك ما يمكن أن يسمى «دالّة تعانق» Corelation Function(٥٧) بين الظواهر والفترات التاريخية المختلفة، بحيث ينشأ نوع من التشابه بين هذه الفترات رغم تباعدها. إما لأنها تتطابق في تحقق السنن واتباع الشريعة أو أنها تفترق عن المعيار، ومن ثم يكون البعد التاريخي ذا أهمية بالغة في تحديد أبعاد الظاهرة وطرائق حلها أو تقويمها.

(جـ) التكامل على مستوى الدمج بين الغيب والواقع: يتمثل المعيار الثابت في المنظومة المعرفية الإسلامية في الوحي الذي أوحاه الله سبحانه إلى نبيّه ﷺ سواء في القرآن أو السنة الصحيحة، حيث يتمثل فيهما البعد الغيبي الذي تنطلق منه حقيقة التوحيد على أنّه عنصر رئيس في المعرفة أو في الحركة. فحقائق الوحي تؤخذ في الاعتبار العلمي أو الحركي تمامًا، بل وأكثر من حقائق الواقع، حيث الأولى تحكم الثانية، وتحدد كيفية التعامل معها. ويفرض هذا

---

(٥٥) باقر شريف القرشي، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، النجف الأشرف: مطبعة الأداب، الطبعة الأولى، د.ت، ص ص ٨ ـ ٦.

(٥٦) محمود الزاودي، مرجع سابق، ص ٣٥٨.

(٥٧) د. محمود محمد سفر، مرجع سابق، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

البعد من أبعاد التوحيد تداعيات أخرى أهمها:

١ ـ الانطلاق من أن الظاهر لا يعبر عن الحقيقة كلها. بل قد يكون ظنًّا وبذلك يكون مصدر المعرفة ظنًا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، ولذلك نهى الله سبحانه عن إتباع الظن **﴿وإنْ تُطِعْ أكثرَ مَنْ في الأرضِ يُضِلُّوكَ عن سبيلِ الله إنْ يَتَّبِعُونَ إلاّ الظَّنَّ وإنْ هم إلاّ يَخْرُصون﴾**(٥٨). ومن ثم كان ما عند الله هو علم اليقين، أما ما تدركه العقول المُنْبَتَّة الصلة بالله البعيدة عن وحيه وشريعته هو الظن، ذلك لأنهم **﴿يعلمون ظاهرًا من الحياةِ الدُّنيا، وهُم عن الآخرةِ هم غافلون﴾**(٥٩).

٢ ـ إن عنصر الغيب يعطي الإنسان قدرات فوق قدراته المعهودة، تلك التي تتمثل في «دفع البصيرة» لتصل إلى حقائق الأمور بصورة صائبة تبعد الإنسان عن الظن أو الوهم، بحيث يدرك الأمور على حقيقتها، ففي الحديث القدسي «ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها». ومعنى كون الله سَمْع العبد وبَصَره.. الخ هو إمداد الربّ سبحانه لهذه الأعضاء بنوره الذي تقوى به وتتأيد، فيكون لها من الإدراك ما لم يكن لغيرها من الحواس التي لم يحصل لها هذا الإمداد(٦٠).

كذلك يحدثنا القرآن عن الربانيين في قوله تعالى: **﴿ولكن كونوا ربّانيين بما كُنتم تُعَلِّمون الكتابَ وما كنتُم تَدْرُسُون﴾**(٦١). فكيف يكون العبد ربانيًا؟ ولِمَ ارتبطت الربانية بعلم الكتاب ودراسته؟ ومعنى هذا أن إيمان الإنسان يعطيه طاقات وقدرات قد تفوق كثيرًا قدرات الإنسان العادي. ولا نتحدث هنا عن الرجم بالغيب، أو الإنسان الخارق.. أو السحر، وإنما عن حقائق، فالله يقول:

---

(٥٨) سورة الأنعام، الآية: ١١٦.
(٥٩) سورة الروم، الآية: ٧.
(٦٠) أبو القاسم علي بن بلبان المقدسي، مرجع سابق، ص ٨٦.
(٦١) سورة آل عمران، الآية: ٧٩.

﴿إن يكن منكُم عشرون صابرون يغلِبوا مائتين﴾[٦٢]. ويقول: ﴿ولو أنَّ أهلَ القُرى آمنُوا واتَّقَوا لَفَتَحْنا عليهِم بركاتٍ مِنَ السَّماءِ والأَرض﴾[٦٣].

٣ ـ الوسطية والتوازن: الوسطية لا تعني الوسط بين نقيضين كما هي عند أرسطو، ولا تعني إنتاج ثالث من نقيضين Synthesis كما هي عند ماركس، وإنما هي وسطية تجمع بين المتصور أنه نقائض ومضادات في توازن وسياق متناغم بحيث لا يمكن القول إنها هذا أو ذاك[٦٤]. فالله سبحانه وتعالى من أسمائه الحسنى الرافع والخافض والظاهر والباطن والأول والآخر.. الخ. كل ذلك دونما الحديث عن شيء نقيض شيء، كما أنه سبحانه ﴿وَهُوَ الذي مَرَجَ البحرين هذا عَذْبٌ فُراتٌ وهذا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بينهُما بَرْزَخًا وحِجْرًا مَحْجُورًا﴾[٦٥]. ﴿مَرَجَ البحرين يلتقيان * بينهما بَرزَخٌ لا يبغيان﴾[٦٦].

وقد تمثل هذا التوازن والوسطية في التاريخ الإسلامي، في القرون الأولى حتى القرن السادس، حيث بدت صورة الدنيا والآخرة مكتملة متوازنة، محافظة على مركب واضح في الاكتمال والتوازن، ثم بدأ بعد ذلك مرحلة اختلال التوازن، ومن ثم الانحطاط نحو الاضمحلال من خلال ركود الفعاليات الاجتماعية النشطة لصالح النزعات الهاربة من العالم المنعزلة عنه[٦٧]. بحيث يعد توازن الإسلام ووسطيته، والحفاظ عليهما في توازن دائم معيارًا لوجوده وسببًا لتقدمه ونهضته، والابتعاد عنهما سببًا لسقوط وانحدار شعوبه، خصوصًا التوازن بين الدنيا والآخرة.

---

(٦٢) سورة الأنفال، الآية: ٦٥.

(٦٣) سورة الأعراف، الآية: ٩٦.

(٦٤) د. عبد الحميد إبراهيم، **الوسطية العربية مذهب وتطبيق**، القاهرة: دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٨١، الجزء الأول، ص ص ٧٠ ـ ١٠٠.

(٦٥) سورة الفرقان، الآية: ٥٣.

(٦٦) سورة الرحمن، الآية: ١٩ ـ ٢٠.

(٦٧) د. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ٩.

ثالثًا: التطور الخطي للمجتمعات البشرية عبر مراحل متصاعده

تنطلق نظريات التنمية السياسية من الإيمان بأن المجتمعات البشرية تسير في خط متصاعد، يتكون من مراحل متتابعة، كل مرحلة منها أعلى من السابقة، وذلك انطلاقًا من اعتبار المجتمع الأوروبي أنموذجًا معياريًا للمجتمعات الأخرى[٦٨]. يجب عليها - إذا أرادت تحقيق التحديث والتنمية - أن تقتفي أثر هذا الأنموذج، ومن ثم فإن أيّ مجتمع لا تتوفر فيه شروط المجتمع الأوروبي ومؤشراته يعد في مرحلة أدنى، وعليه أن يسعى للتطور والتقدم، ولا تعترف نظريات التنمية السياسية بأن الظروف التي صاحبت التجربة الأوروبية والفترة الزمنية التي استغرقتها لا يمكن تكرارها، أو لا يمكن أن تتوفر بسهولة لأي مجتمع آخر[٦٩].

أما عند النظر إلى العالم غير الأوروبي، نجد نظريات التنمية السياسية تتأرجح بين أسلوبين للتفسير، فإذا كانت توصف أسباب التخلف والعوامل التي أدتِ إلى تأخّر هذه الدول تتحدث عن الحركة الدائرية لهذه المجتمعات، حيث إن تاريخها كان يسير في دوائر مغلقة، صعود فارتقاء فانهيار، ثم تبدأ حلقة جديدة... وهكذا بحيث ينعدم وجود التاريخ الحقيقي لها؛ لأنه لا يوجد دليل - لديهم - على أن المرحلة التالية تمثّل مرحلة أرقى من السابقة. «وقد طور «فوكو» هذا الاتجاه في كتابه «العالم الجديد ١٧٢٥» حيث رأى أن الدورات المتكررة في التاريخ الإنساني دورات حلزونية وليست دائرية»[٧٠].

أما عند الحديث عن طرائق التنمية والتقدم ووسائلهما، تقدم مسلمة الخطية، حيث إن التاريخ يسير في خط واحد متصاعد، ومن ثم فعلى الدول غير الأوروبية الإسراع باللحاق بالدول الأوروبية. حيث اعتبرت التجربة الأوروبية خلاصة التطور البشري وغايته.

---

(٦٨) Manning Nash, **Unfinished Agenda: The Dynamics of Modernization in Developing Nations**, (London: Westview Press, 1984), p. 15.

(٦٩) د. محمد علي محمد، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٧٠) كافين رايلي، مرجع سابق، القسم الثاني، ص ٣٦٣.

وقبل تناول نظريات التنمية السياسية التي تمثلت هذه الفرضية وأسست مقولاتها عليها يجب الحديث عن عاملين أساسيين، كان لهما دور في تأسيس هذه الفرضية في نظريات التنمية السياسية وتقويتها هما:

١ ـ **تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث**: وهو منهج كما يقول شبنغلر «تافه، سقيم، غير ذي معنى إلى حدّ لا يصدقه عقل، فهو منهج لا يحدد فقط حالة التاريخ، بل ما هو أسوأ من هذا، إنه يعالج رقعة أوروبا الغربية بوصفها قطبًا ثابتًا، وبقعة فريدة من نوعها، اختيرت على سطح الأرض دون ما سبب مفضل. بينما يجعل تواريخ عظمى وحضارات جبارة غارقة في القدم تدور حول هذا القطب بكل بساطة وتواضع»[٧١]، «كما لو كان العالم قد أوجد من أجل أوروبا. وكما لو أن سائر الشعوب والمدنيات قد خلقت لتكون حواشي... وهكذا تُرَبّى وتثقف الشعوب الأخرى تربية منظمة على احتقار ماضيها ومستقبلها، اللهم إلا إذا كان مستقبلاً مستسلمًا للمثل الأوروبية»[٧٢].

٢ ـ **نشأة الدولة وطبيعتها**: يعتمد علم السياسة المعاصر مفهوماً للدولة مستمدًا من الخبرة التاريخية الأوروبية، بحيث لا يعدّ مجتمعًا سياسيًّا كاملاً إلا ذلك المجتمع الذي تتحقق فيه الدولة بمؤسساتها ووظائفها التي عرفتها التجربة الأوروبية. وإذا قيل إن هناك نماذج أخرى يتحقق فيها مجتمع سياسي دون هذه الأشكال التنظيمية. قيل إن هذه نماذج أدنى من الدولة مثل المجتمع القبلي أو المجتمع الرئاسي[٧٣]. «فالتصنيف الغربي لمفهوم مجتمع الدولة يعتبر غياب جهاز الدولة دليلاً على إبتدائية المجتمع أو تخلّفه» حيث إن الفكر الأوروبي لا يستطيع تصور مجتمع بدون دولة أو دولة بدون سلطة؛ وذلك قياسًا على التطور

---

(٧١) أسوالد شبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤، الجزء الأول، ص ص ٦٠ - ٦١.

(٧٢) محمد أسد، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٧٣) حول هذه النظرة للدولة والمجتمع السياسي، ومراحل ظهور الدولة والمجتمعات السابقة على الدولة خصوصًا المجتمع الرئاسي والمجتمع القبلي، راجع: -
- د. مصطفى كامل السيد، **محاضرات عن الدولة**، مرجع سابق، ص ص ٥٠ - ٦٨.

الغربي لظهور الدولة الذي اعتمده الباحثون كانموذج تقاس به تجارب الأمم الأخرى، وليس ذلك إلا نتيجة لنزعة التمركز الذاتي التي اعتادها الغرب بالنظر إلى تجربته، كأنها المقياس الأوحد الذي تقيم به تجارب الإنسانية(٧٤).

وقد تركت هذه المسلمة آثارًا واضحة على نظريات التنمية السياسية، وألقت بظلال قوية على مفاهيم التقدم والتطور والتحديث والتغريب والتخلف، حتى يمكن القول إن هذه المفاهيم تستبطن هذه المسلمة وتدور في فلكها، ويظهر ذلك في:

١ ـ **نظريات مراحل النمو**: تنطلق هذه النظريات من فرضية المراحل المتصاعدة، حيث إن المجتمعات تمرّ بمراحل متصاعدة على خط رأسي، تمثل كل مرحلة منها درجة أرقى من السابقة. وتوضع المجتمعات البشرية على هذا المقياس حسب درجة تقدمها ورقيها. بحيث يكون هناك «مجتمعات عليا وأخرى دنيا»(٧٥). وتوجد هذه النظرية في الانثروبولوجيا أو في التنمية ابتداء من تايلور حتى رستو وماركس، حيث إن المجتمعات لا بد أن تقسم تصاعديًا بحيث يوضع كل مجتمع في موضع على السلم التدريجي الذي وضعه المفكر، بحيث يكون أي مجتمع أعلى أو أدنى من الآخر ولا تجتمع صفتان في مجتمع واحد(٧٦).

وقد ميزت هذه السمة الفكر الأوروبي في تطوره الحديث، فمنذ آدم سميث الذي قسم مراحل تطور المجتمعات إلى خمس:

١ ـ صيد، ٢ ـ رعي، ٣ ـ زراعة، ٤ ـ تجارة، ٥ ـ صناعة.

ثم كارل ماركس ومراحله الخمس أيضًا:

---

(٧٤) مطاع صفدي، «السلطة تحت أسمائها الضائعة»، **الفكر العربي المعاصر** (بيروت): العدد ٣٣، ديسمبر ١٩٨٤، يناير ١٩٨٥ ص ٤.

ـ جورج بالانديه، **الأنثروبولوجيا السياسية**، بيروت: منشورات معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ص ٩٩ ـ ١٢٠.

(٧٥) جوستاف لوبون، مرجع سابق، ص ٦٨٥.

(٧٦) ادوارد ب. دوزيبير، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

١ ـ الشيوعية البدائية، ٢ ـ المجتمع العبودي، ٣ ـ المجتمع الإقطاعي، ٤ ـ المجتمع الرأسمالي، ٥ ـ المجتمع الشيوعي.

وكارل بوشر الذي قسم المراحل إلى:

١ ـ اقتصاد ريفي، ٢ ـ اقتصاد حضري[٧٧]، ٣ ـ اقتصاد قومي عالمي.

ثم والت روستو ومراحله الخمس:

المجتمع التقليدي، ٢ ـ التأهب للانطلاق، ٣ ـ الانطلاق، ٤ ـ الاتجاه نحو النضج، ٥ ـ مرحلة الاستهلاك الجماهيري الوفير[٧٨].

كذلك فعل اورجانكسي، وقسمها إلى أربع مراحل:

١ ـ الاتحاد الوطني التقليدي، ٢ ـ التصنيع، ٣ ـ الرفاهية القومية، ٤ ـ مرحلة الوفرة[٧٩].

ويقسمها ميينت Migint إلى ثلاث مراحل:

١ ـ مرحلة ما قبل الانفتاح الاقتصادي على العالم الخارجي حيث حالة الكفاف والتوازن المتبادل بين مطالب متواضعة وإنتاج محدود.

٢ ـ مرحلة التعرف على القوى الاقتصادية الخارجية؛ شراء سلع مستوردة، نمو مدارك الأفراد.

٣ ـ مرحلة المحاكاة والتقليد، حيث تحاكي الطبقات في المجتمع الأدنى الحياة المغايرة المتمثلة في الثقافة بشقيها؛ المادي والمعنوي، وتتميز هذه المرحلة بتنافس شديد وغير متكافىء بين الصناعات المحلية والأخرى الوافدة كما أنها تتميز بعدم الرضا أو الإشباع من جانب الأغلبية، الأمر الذي يسبب

---

(٧٧) د. محمود الكردي، **التخلف ومشكلات المجتمع المصري**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٧٩، ص ص ٤٣ ـ ٤٩.

(٧٨) Rostow, **The Stage of Economic Growth,** op. cit. p. 11.

(٧٩) Chilcote, **Theories of Comparative Politics,** op. cit. pp. 279-280.

العديد من المشكلات الاجتماعية؛ بتزايد إحساس الفرد بالفوارق الطبقية(٨٠).

٢ ـ **نظرية الثنائيات**: على الرغم من أن هذه النظرية لا تقدم مراحل متعددة للنمو إلا أنها تتبع النهج نفسه، وتقتصر على مرحلتين فقط، إحداهما تمثّل النمو، وهي التي تتمثل في المجتمع الأوروبي، والأخرى تمثّل التخلف، وهو الانموذج الذي لا تتوفر فيه مؤشرات المجتمعات الأوروبية وخصائصها، حيث اتجهت العديد من نظريات التنمية السياسية إلى هذا الأسلوب في التعبير عن الواقع. ومن هنا سيطرت ثنائية التقليد والحداثة على تفسير تلك النظريات لواقع التنمية والتخلف في العالم غير الأوروبي، وارتبط التخلف بالمجتمع التقليدي، وأصبحت التنمية من وجهة نظر هذه النظريات مجرد اكتساب لخصائص المجتمع المتقدم الكيفية والوصفية. وقد تبلور هذا الاتجاه في طرح عدد من الثنائيات، مثل الحرية مقابل السلطة، والمجتمع مقابل المجتمع المحلّي، كما يرى تونيس Tonnies أو كما مَيَّز دوركهايم بين التضامن الآلي والتضامن العضوي، كذلك ثنائية المركز والهامش. . . الخ(٨١). ثم جاء اتجاه الانتشار الثقافي ليكمل هذه النظرية، حيث تتم التنمية عند أصحاب هذا الاتجاه عن طريق انتشار الثقافة والحضارة من النقطة المركزية التي تتمثل في أوروبا إلى باقي العالم، بحيث يتم التغير الاجتماعي بالقدر الذي تنقل فيه أوروبا إلى المجتمعات المتخلفة مقومات التقدم، وهي المعرفة العلمية والتكنولوجيا ورأس المال والمهارات والقيم الغربية. وبالقدر الذي تكون فيه هذه المجتمعات المتخلّفة مستعدة لتقبّل هذه المقومات المادية وغير المادية للتقدم. وبمرور الوقت تتحول هذه المجتمعات إلى مجتمعات شبيهة بالغرب، وتحل القيم الحديثة محل القيم التقليدية(٨٢). وبذلك تختزل عملية التنمية في جوهرها الرئيس، وهو اكتساب

---

(٨٠) د. محمود الكردي، مرجع سابق، ص ص ٤٣ ـ ٤٩.

(٨١) د. مريم مصطفى، مرجع سابق، ص ٦٣، ١٠٦، ١٠٧.

كذلك انظر: Dodd Op. cit. pp. 32-36.

ـ د. سعد الدين إبراهيم، **نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في المجتمع الثالث**، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٨٢) المرجع السابق، ص ٥٨.

المجتمعات غير الأوروبية خصائص المجتمعات الأوروبية المادية وغير المادية وصفاتها، بغضّ النظر عن أنماطها الثقافية الخاصة، أو خصائصها الاجتماعية المغايرة للمجتمعات الأوروبية أو طبيعتها التاريخية والمكانية والمتاخية. فقد جردت هذه الثنائيات الواقع إلى درجة طمس معالمه إلى حد كبير، كذلك فقد وجهت الاهتمام إلى الخصائص المثالية للأجزاء المكونة، ولم تسهم في تقديم أي بناء نظري شامل، كما أنها لم تسهم في تناول المشاكل الأساسية المرتبطة بعملية التغيير، بالإضافة إلى إغفالها للبعد التاريخي(٨٣).

٣ ـ **نظريات التخلّف**(٨٤): حيث إن النمو هو مرحلة ينتقل بها المجتمع إلى طور التقدم والحداثة فإن التخلف ـ طبقًا لهذه النظريات ـ ما هو إلا تأخر أو تقاعس عن السير في ركب الحضارة والتقدم، نتيجة لأسباب كامنة في ذات تلك المجتمعات المتخلفة. فطبقًا لنظريات التخلف يعتبر التخلف حالة متأصلة في شعوب أو مجتمعات العالم الثالث، ومن ثم فقد سيطر على الفكر التنموي مفهوم ساذج يعتبر التنمية مجرد تكرار لتجربة النمو التاريخي للرأسمالية الأوروبية، وهو مفهوم يغفل «تاريخية» تلك الظاهرة، فقد نمت الرأسمالية في ظل ظروف يستحيل تكرارها؛ أبرزها السبق التكنولوجي، والسيطرة على موارد العالم الطبيعية والبشرية، وفتح أسواقه جميعًا أمام منتجاتها ومعالجة مشكلة الفقر «بالاستعمار» الاستيطاني في أميركا الشمالية والجنوبية ونيوزلندا وغيرها. حيث نجحت هذه الهجرات في إزاحة السكان الأصليين، وتوفير القوى العاملة التي لم تتحمل المجتمعات الجديدة تكلفة تنشئتها، لتستغل الموارد

---

(٨٣) د. مريم مصطفى، مرجع سابق، ص ١٠٧.
ـ سلمان خلف، مرجع سابق، ص ص ٣٦٩ ـ ٣٩٤.
ـ د. علي الدين هلال، **نحو إطار نظري لتحليل عملية التنمية السياسية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٥١ وما بعدها.

(٨٤) للمزيد من التفاصيل حول نظريات التخلف أنظر:
ـ أندرو ويبستر، **مدخل لسوسيولوجية التنمية**، ترجمة: حمدي حميد يوسف، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦، ص ص ٨٧ ـ ١٢٥.
Ronald H. Chilcote, **Theories of Comparative Politics**, op. cit. pp. 288-295.

الطبيعية الضخمة للقارات المكتشفة حديثاً. وكل ذلك لا يمكن تكراره اليوم لتحقيق اللحاق بالدول الصناعية، طبقًا لمقولات أصحاب الفكر التنموي الغربي[٨٥]. وقد أدى تبنّي هذه الفكرة، فكرة اللحاق بمستويات المعيشة السائدة في الدول الصناعية إلى استخدام المعونات الأجنبية، وفتح أبواب الدول غير الأوروبية أمام الشركات متعددة الجنسية، ونشأة صناعات استهلاكية في ظل مجتمع يفتقد ضروريات الحياة، بالإضافة إلى الاهتمام الشديد والمبالغ فيه بمظاهر التقدم، وتكريس الأشياء وتكديسها، ونقل علامات الحضارة دون جوهرها. مثل (السلع الترفيهية، والتكنولوجيا العالمية، ومترو الأنفاق، ومصانع السيارات. . الخ) كل هذا يؤدي إلى استمرار تبعية هذه الدول، ويزيد من حدّة تخلفها، وهذا ما ترمي إليه الدول الصناعية، التي لا تريد من الدول المتخلفة إلا أن تكون تابعة لها ومستهلكة لسلعها وقيمها، بحيث تتخلى عن ثقافتها، وتكتسب الثقافة الأوروبية؛ لتستمر تسير خلف الدول الأوروبية[٨٦].

وبالنظر إلى الواقع المعاش في دول العالم الثالث، وبعد مرور ثلاثة عقود من التنمية يظهر نجاح الفكرة التي طالما روج لها البغي الأوروبي، والتي ترى أن أي تنمية حقيقية لا بد وأن تنشأ من محاكاة تجربة أوروبا والأسلوب الأوروبي في التقدم. ومن خير الأمثلة على ذلك تجارب التنمية التي شهدتها دول أميركا الجنوبية[٨٧]، وما وصلت إليه من مظاهر التبعية والجمود الاقتصادي، وعدم

---

(٨٥) انظر: د. مريم مصطفى، مرجع سابق، ص ص ٩١ ـ ٩٢.

ـ د. سعد الدين إبراهيم (وآخرون)، **صورة المستقبل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ١٣.

ـ **المستقبلات العربية البديلة**، دورية يصدرها، منتدى العالم الثالث، القاهرة: العدد ٢، سبتمبر ١٩٨١، ص ١١ ـ ١٢.

(٨٦) د. جلال أمين، «تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية»، **مصر المعاصرة** (القاهرة) العدد ٣٦٦، أكتوبر ١٩٧٦، ص ص ٢٠ ـ ٢٢.

(٨٧) راجع: ـ

Fernando Henrique, Cardoso and Enzo Faletto, **Dependency and Development in Latin America.** Translated by Marjory Mattingly Urquidi, (Los Angelos: University of California Press, 1979), pp. 29 73.

الاستقرار السياسي، وزيادة الحركات الجماهيرية المطالبة بالإصلاح[٨٨].

وقد أدّى الإغراق في تفسيرات نظريات التخلف التي تركز على البعد الداخلي فقط، وترجع إليه أسباب تخلف هذه المجتمعات إلى ظهور نظرية التبعية[٨٩]، التي تتجاوز هذا القصور، وتتخطى هذه النظريات، وتعالج التخلف كأثر ونتيجة للبعد الخارجي المتمثّل في البغي الأوروبي على العالم غير الأوروبي، والذي كان سببًا لتخلفه وما زال. وتبرز مدرسة التبعية العامل الخارجي كعامل زاد من تعميق التخلف ودون الدخول في تفاصيل نظرية التبعيّة وتشعباتها، سوف نناقشها في بعدين أساسيين نرى أنها تقوم عليهما:

١ ـ تعتمد مدرسة التبعية على مقولة لينين «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»[٩٠]كمحور لتفسير تخلف العالم غير الأوروبي، حيث يرى كتّابها أن البغي الأوروبي سيطر على الشعوب غير الأوروبية لتصريف «فائض رأس المال» الأوروبي في هذه الأسواق والحصول على المادة الخام اللازمة لاستمرار عجلة الصناعة الأوروبية.

ولكن النظرة التاريخية توضح أن الثورة الصناعية الأوروبية جاءت وليدة البغي (الاستعمار)، ونتيجة له، وذلك بالنظر إلى البعد التاريخي المجرد والسبق التاريخي للبغي على الثورة الصناعية، إذ إن الكشوف الجغرافية جاءت في القرنين ١٤، ١٥ ثم تلاها بعد قرن أو أكثر الثورة الصناعية. فالنهب الأوروبي هو الذي أوجد الثورة الصناعية، وهو الذي نقل الصناعة الأوروبية من الكفاية الداخلية إلى الصناعة من أجل التصدير، وهو الذي وسّع هذه الصناعات وأوجد

---

(٨٨) د. مريم مصطفى، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٨٩) حول مفهوم التبعية، راجع: ـ

Chilcote, **Theories of Comparative Politics,** op. cit. pp. 296-312.

Cardos and Faletto op. cit. pp. XIV-XXV.

(٩٠) لينين، **الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية**، ترجمة: الياس شاهين، موسكو: دار التقدم، د.ت، ص ص ٧٨ ـ ١٢٨.

اندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ص ١١٠ ـ ١١٤.

الحاجة إلى تطوير المصانع، ومن ثم جاءت الاختراعات. كذلك كان عصر الأنوار وثورة البورجوازية والديمقراطية الأوروبية محاولة لترتيب البيت من الداخل للتفرغ للبغي (الاستعمار) والتنافس عليه[٩١].

٢ ـ تهمل مدرسة التبعية أو تقلل من أهمية العوامل الداخلية التي تعد بعدًا أساسيًا في «تخلف» الشعوب غير الأوروبية. وهو ما أطلق عليها مالك بن نبي «القابلية للاستعمار»[٩٢] فلولا هذه القابلية ما تحقق البغي «الاستعمار» بل إن هذه العوامل هي التي مهّدت الطريق للسيطرة الأوروبية على هذه الشعوب بغض النظر عن أسباب عوامل القابلية، ولماذا وجدت في هذه الفترة، دون التطرق لدور الاستشراق والتنصير والأنثروبولوجيا في خلخلة البناء الثقافي لهذه الشعوب. فإن هذه العوامل كان لها دور أساس في حدوث البغي الأوروبي، ومن ثم ركود هذه المجتمعات وتخلفها عن شعوب أوروبا.

ونظرًا لأن هذه النظريات انطلقت جميعها من قناعة بأن هناك صورة وحيدة للتقدم تلك التي تتمثل في الحضارة الأوروبية الحديثة، وأن الشعوب الأخرى لا بد أن تسلك المسار نفسه. ومن ثم فالتخلف Underdevelopment ليس إلا تأخرا Backwordness عن التطور الأوروبي. وعلى الأمم الأخرى إذا ما أرادت اختصار الطريق أن تنقل خلاصة التطور الأوروبي، المتمثل في التكنولوجيا وما تؤدي إليه من إنتاج مادي متزايد واستهلاك مادي وفير[٩٣].

ونظرًا لأن هذه النظريات إنبثقت من وضعية منقطعة الصلة عن الله سبحانه وتعالى تنفي الغيب والوحي، وتعتبره خارج إطار العلم والعالم، وتعطي صفة الإطلاق والشمول للأنموذج المعرفي البشري، الذي يتضمن في صميم بنيانه

---

(٩١) انظر: منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص ٥٨ ـ ٩٠.

ـ عادل حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية، قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص ٢٦٠.

(٩٢) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر ١٩٧٩، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٥.

(٩٣) د. إسماعيل صبري عبد الله (وآخرون)، **التنمية الاقتصادية العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ٤٤.

النسبية والجزئية والتأقيت، لأنه محدود بظروف اجتماعية وتاريخية ومعطيات فكرية معينة، لا يستطيع أن يتجرد منها الإنسان الذي وضعه أو ساهم فيه. بالإضافة إلى انقطاعه عن المستقبل لأنه لا يستطيع بأية وسيلة «علمية» ـ وكما يرى العلم الغربي ـ أن يصل إلى تحديد جازم أو معرفة يقينية بذلك المستقبل.

لذلك فقد جاءت هذه النظريات ـ بما أعطي لها من إطلاق وشمول ـ متضمنة قدرًا كبيرًا من الحتمية، بحيث جعلت مصير التاريخ البشري وحركته الاجتماعية وكأنها قد أحكمت حلقاتها منذ زمن، بصورة لا فكاك منها، ولا يستطيع أن يؤثر فيها الفعل البشري.

وبالنظر إلى العوامل التي تحرك التاريخ، وتحدد مصير العملية التاريخية، نجد أنها عوامل مادية، لا دخل للإنسان فيها، بل هو موضوعها، سواء تمثلت هذه العوامل في أدوات الإنتاج، أو نمط الاستهلاك، أو نمط الملكية السائد، أو المستوى التكنولوجي. . . الخ. بحيث ينعدم الفعل الإنساني إلا كموضوع لنتاج الفعّاليات المادية. وفي إطار هذه الحتمية تلتقي نظريات المراحل السابق تناولها مع نظريات الثنائيات مع نظريات التخلف، حيث جميعها ينتهي إلى خطية التطور ذي المراحل المتتالية. وهنا لا نجد فروقًا حقيقية ـ على مستوى غاية الحركة التاريخية ومداها البعيد ـ بين نظريات التطور الخطي والنظريات الدائرية في تفسير حركة المجتمعات. فنظرية ابن خلدون الدائرية ترى أن الحضارة تمر بمراحل ثلاث قياسًا على العمر البشري، ثم تنهار أو تموت. ثم تولد حضارة أخرى[٩٤]. وهكذا وبقطع النظر عن مناقشة مدى منطقية واستقامة المشابهة بين الإنسان والمجتمع في التطور ومراحل الحياة، فإن ابن خلدون اعتبر أن كل دولة من هذه الدول حلقة كاملة، ولم ينصرف كلامه على الحضارة بمعناها المتعارف عليه حديثًا، بل انصب تحليله على تطور الدول التي استقرأها من واقعه التاريخي.

---

(٩٤) حول نقد الاتجاهات العضوية والجبرية والحتمية في تفسير حركة التاريخ راجع:
ـ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

وبالنظر إلى نظريات المراحل نجد أنها تعتبر كل مرحلة حلقة متكاملة، تنتهي وتليها مرحلة أخرى. . وهكذا. . غير أنها لا تحدّثنا عما سوف يحدث بعد المرحلة الأخيرة. . . هل هي آخر مرحلة في حياة البشرية؟ وهل الميكانزمات التي كانت تحقق الانتقال من مرحلة إلى أخرى سوف تتوقف عند المرحلة الأخيرة؟ أم هل هي مرحلة أبدية؟ ولماذا؟ فمثلاً ماذا بعد تحقيق الشيوعية؟ فإذا كانت الطبقة ستزول في تلك المرحلة من حياة المجتمع، فسوف ينقطع عنه المدّ التطوري وتنطفىء شعلة الحركة الأبدية، وتحصل المعجزة التي تشلّ الديالكتيك عن العمل. . ويبقى الديالكتيك حائرًا بإزاء تأكيد الماركسية بأن الشيوعية هي المرحلة العليا من التطور البشري[٩٥]. ذلك أنه تثور هنا العديد من التساؤلات. هل ستقف أدوات الإنتاج عن التطور؟ أم أن تطورها سوف لا يترك أثرًا على البناء الفوقي ؟ أم أنه لن يكون هناك بناء فوقي؟ . . ونفس القول ينطبق على مرحلة الاستهلاك الوفير أو مرحلة الوفرة أو تحقيق مجتمع الكفاية. . . . الخ من الأهداف القصوى للنظريات الغربية. ماذا بعد المرحلة الأخيرة؟. ماذا بعد تحقق التنمية والحداثة؟ ماذا بعد تحقق مجتمع الإشباع؟ هل ستقف حركة المجتمع؟ هل سيصاب المجتمع بالركود؟.

الرؤية الإسلامية لحركة المجتمعات البشرية وتطورها

وحيث لا تجد هذه التساؤلات إجابة واضحة، أو إشارات واضحة داخل الإطار النظري لنظريات التنمية السياسية بكل تنوعاتها الفكرية، فإنه لا بد من الخروج من حلقة الوضعية المعاصرة والبحث عن بديل آخر، قد يجيب على هذه الأسئلة بصورة أو بأخرى؛ ذلك أن هذا الإطار بما فيه فكر ابن خلدون غير كاف لتفسير حركة المجتمعات وتطوراتها أو معرفة مستقبلها. وفي سياق نقد نظريات التنمية السياسية المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي نجد أن نظرة القرآن لحركة المجتمعات البشرية ترسي أسس حركة ليست دائرية، وفي الوقت

(٩٥) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ٦٣.

نفسه ليست خطية، وإنما حركة ذات وجهة معينة، مشروطة بالالتزام بمنهج الله، وتحقيق عهد الاستخلاف الذي أخذه الله على الإنسان[٩٦]. تقوم هذه النظرة على التأكيد على أن تاريخ البشرية وتطورها يسير في طريق؛ أوّله «الله سبحانه» الخالق. وآخره «الله سبحانه» المميت، ومالك الملك يوم القيامة. وفيما بين هاتين النقطتين هناك خطوات عديدة تمرّ بها الحضارة الإنسانية أو المجتمع المنظم المنتج المستعمر في الأرض، وأهم هذه الخطوات هي:

١ ـ تبدأ الحضارة بالرسالة أو النبوة التي توضح منهج الله سبحانه وتعالى في الكون، وتبين رسالة الإنسان وضوابطها ومعاييرها، وذلك لتحقيق الاستخلاف عن الله سبحانه في تعمير الكون، فالنبّوة هي أول مراحل الحضارة الإنسانية وبدايتها[٩٧]. ويلتقي مع النظرة القرآنية في ربط الحضارة بالنبوة المفكر الأوروبي اسوالد شبنغلر، حيث يرى أن الحضارة تولد في اللحظة التي يستيقظ فيها روح كبير، وتنفصل هذه الروح عن الروح الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية[٩٨]، كذلك نجد ابن خلدون ومالك بن نبي يربط كل منهما بداية الحضارة بالنبوة[٩٩].

ثم تمر الحضارة الإنسانية أو المجتمع الإنساني بخطوات معينة، توضحها آيات من سورة الأنعام **﴿ولَقَد أَرْسَلنا إلى أُممٍ من قبلِك فأَخَذْناهم بالبأساءِ والضَّراءِ لعلَّهم يتضرّعون * فلولا إذْ جاءَهم بَأْسُنا تضرَّعوا ولكن قَسَتْ قلوبُهم**

---

(٩٦) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٣٥٠.

ـ محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٩٧) في توضيح ربط النبوة بالحضارة سببيًا وزمنيًا راجع:

ـ ضياء الدين القبانجي، **المذهب السياسي في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ٦٨.

ـ محمد مهدي شمس الدين، «المسلمون والإسلام: الجهاد في القرآن»، **الحوار**، (النمسا): العدد الرابع، السنة الأولى، شتاء ٨٦/٨٧، ص ٣٧.

(٩٨) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٢.

(٩٩) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ٧٠.

ـ مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص ٥١ ـ ٥٢.

وزَيَّنَ لهم الشيطانُ ما كانوا يعملون * فلمَّا نَسُوا ما ذُكِّروا به فَتَحْنا عليهم أبوابَ كلِّ شيءٍ حتّى إذا فرِحوا بما أُوتُوا أخَذْناهُم بَغْتَةً فإذا هم مُبْلِسون * فقُطِعَ دابرُ القومِ الذين ظَلَموا والحمدُ للّهِ ربِّ العالَمِين﴾[١٠٠].

٢ ـ الإبتلاء كمحرك دافع للحركة البشرية، وضابط مقوم لها، وراجع بها إلى منهج الله إذا انحرفت عنه. فيأخذ الله العباد بالبأساء والضرّاء تذكيرًا لهم بما خلقوا من أجله، ورجوعًا بهم إلى الطريق المستقيم، فإذا تحققت الرجعى[١٠١] إلى الله سبحانه وتعالى وإلى منهجه سار المجتمع في طريق الاستخلاف، واعتبر هذا الابتلاء. ابتلاء الاستخلاف لتحقيق الرجعى إلى الله في الدنيا، وهذا ما سوف نناقشه في المبحث التالي.

٣ ـ تأتي هذه المرحلة للمجتمع الذي لا يدرك حكمة الله في الإبتلاء الذي أصيب به، ويقف عند ظاهر الظواهر الاجتماعية والطبيعية، ولا يتعمق فيها، ويعتبرها أزمات[١٠٢] تعرقل السير المادي للحياة، ولا بد من تجاوزها لأنها تقلل من العوائد الاقتصادية والسياسية. وينصرف المجتمع إلى الإنجازات الدنيوية وينسى الآخرة.

٤ ـ يفتح الله على هذا المجتمع أبواب كل شيء، فيحقق تقدمًا ونماء، غير أن هناك فارقًا بين التقدم والنماء هنا وبين النماء وإعمار الأرض في مجتمع الاستخلاف. إن التقدم والنماء هنا يرتبط بنسيان الله سبحانه، والتخلّي المطلق عن منهجه وشريعته، وترك خلافته بحيث يرتبط الإنسان «بلاهوت الأرض»[١٠٣]، ويضخم من قدرات ذاته وتفوّقه، ويعتمد على ظاهر الأمور،

---

(١٠٠) سورة الأنعام، الآية: ٤٢ ـ ٤٥.
(١٠١) محمد أبو القاسم حاج محمد، مرجع سابق، ص ٨٥.
(١٠٢) لاحظ الفارق بين مفهوم الابتلاء ومفهوم الأزمة في المبحث التالي من هذا الفصل.
(١٠٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، مرجع سابق، ص ص ٣٨ ـ ٣٩.
حيث يستخدم هذا المفهوم للتعبير عن ابتعاد الإنسان عن لاهوت السماء وخضوعه للوضعية النسبية... الخ.

ويسعى لتكديس الأشياء دون الأفكار والقيم، معتقدًا أن ذلك هو الطريق السليم، وأن البعد الغيبي معرقل للتقدم، ولذلك لا بد من التخلّي عنه.

٥ ـ الإنهيار الفجائي لحضارة هذا الإنسان بفعل أدواتها وقيمها وأنماطها التي كان لا بد أن تقود إلى ذلك.

وهنا لا نجد دوائر في الحركة ولا خطية، حيث هناك شروط لتحقيق السير في الطريق صوب الله سبحانه إذا حققها المجتمع سار في منهجه، وإذا لم يحققها انطبقت عليه المراحل السابقة، وهنا نجد أن حركة المجتمعات البشرية مشروطة بتحقيق منهج الله وفهم رسالته والرجوع إلى منهجه عند الانحراف، تحقيقًا لرسالة الاستخلاف.

وبالنظر إلى محاولات مفكري الإسلام في فهم حركة المجتمعات نجد إبن خلدون الذي اتفق مع النظرة القرآنية في نشأة الحضارة، حيث ربطها بالنبوّة، ثم دخل في إطار الحتميّة التي لا فكاك منها، حيث يرى أن «العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد عمرًا محسوسًا»[١٠٤]. بينما نجد مصطفى صادق الرافعي سار على المنهج نفسه في المطابقة بين المجتمع والشخص إلا أنه زاد على مراحل ابن خلدون مرحلة، إذ رأى أن الحضارة تمر بأربع مراحل. الطفولة والشباب والشيخوخة، ثم الإنبعاث[١٠٥]. وهذا يجعله أكثر قربًا من النظرة القرآنية إذا قورن بإبن خلدون، الذي لم يستطع الفكاك من الحتمية التي وضعها لنفسه، مثل شبنجلر الذي بدأ بخطوات ابن خلدون نفسها، وانتهى إلى أن الحضارة «تموت عندما تحقق روحها جميع إمكانياتها الباطنية على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم ودول، وأن الحضارة عندما تحقق هذه الأمور تستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الإنجازات تتخشب وتتحول إلى مدنية وأخيرًا تتجاوز

(١٠٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٨٨٨.
(١٠٥) مصطفى صادق الرافعي، **الإسلام انطلاق لا جمود**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الكتاب الثلاثون ١٩٦٦، ص ٢٢.

المدنية إلى الإنحلال والفناء»[١٠٦]. أماابن أبي الضياف فقد أضاف إلى نظرة ابن خلدون بأن جعل طول الحضارة وقصرها يتوقف على مدى تمسّكها بالشريعة والعدل، حيث إن عمرها قد يطول إذا كانت تتمسك بالعدل وبالشريعة[١٠٧]. وهذا يجعل ابن أبي الضياف قريبًا من مالك بن نبي أو إن مالكًا قريبًا منه، حيث إن «مالك» يقسم مراحل الحضارة إلى ثلاث مراحل مشروطة، الروح والعقل والشهوة، ويضع شرطًا، أن الرجوع إلى الشريعة والتمسك بها يعيد الحضارة إلى أولها[١٠٨]. وهذا أمر معهود في الخبرة الحضارية الإسلامية، إذ أن هناك نماذج تاريخية شهدها التاريخ الإسلامي ـ مثل عمر بن عبد العزيز[١٠٩]، نورالدين محمود ـ بالإضافة إلى التجديد على مستوى الفكر وأمر الدين طبقًا لحديث النبي ﷺ «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدد لها أمر دينها»[١١٠]. بالإضافة إلى أنه على المستوى الفردي، قد تستطيع القول إن الفرد المسلم يسير في خط صاعد نحو الله، يجدد حياته بالتوبة والرجوع، ويعتبر عمره كله رحلة صوب الآخرة، أما الفرد في المجتمع الأوروبي أو المجتمعات المادية المعاصرة فنجد أنه يسير في دائرة مغلقة تمامًا. يولد ويكبر. . . يعمل ليأكل ويتمتع، ويأكل ليعمل، ثم يموت.

المبحث الثاني: المفاهيم

المفهوم جزء من المنهج وأداة له، يستبطن مقولاته، ويعكس مضامينه،

---

(١٠٦) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٢.

(١٠٧) أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق أحمد عبد السلام، تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٦٩، الجزء الأول، ص ص ٢٢ ـ ٢٧.

(١٠٨) مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، مرجع سابق، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.
ـ مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع السابق، ص ص ٦٦ ـ ٧٢.

(١٠٩) د. عماد الدين خليل، **ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز**، بيروت. الدار العلمية، ١٩٧٠، ص ص ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(١١٠) حول مفهوم التجديد، راجع: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٤٤ ـ ٤٩ من المقدمة.

فهو معلومة لها أهميتها وموقعها من البيئة المعرفية »[111]، كما أنه نظرية بالقوة، محور النظرية بالفعل. المفهوم مقدمة للحركة ووسيلة للدفع والتدافع؛ لأنه لا عد كلمة بسيطة، وإنما كلمة تحمل من المضامين والمعاني ما يفوق كثيرًا إطارها للفظي. هذا إذا ما أدركنا أن الكلمات نفسها أداة للتعبير، وإطار للمعاني، حمل بمدلولات نفسية، تلقي بظلالها على ذهن وروح السامع أو القارىء، تحرّكه أو تقعده، أو تؤثر عليه في أي إتجاه. «فاللغه ليست مجرد أداة رمزية إنها جوهر التفاعل الحضاري من منطلق العمليـة الاتصالية. اللغة تعبير عن حقيقة حضارية فعلاقة اللغة بالفكر، أو بمعنى أدق علاقة الألفاظ بالفكر علاقة إنسانية .ينامیكية»[112].

وتأسيسًا على ذلك سوف يتناول الباحث المفاهيم الأساسية التي طرحتها ظريات التنمية السياسية في سياق التناول النقدي لهذه النظريات، حيث إن لمفهوم هو محورالنظرية وأداتها في التعبير والتغيير، ومن ثم فإن التناول النقدي هذه المفاهيم يعد نقضًا لأسس هذه النظريـات، تمهيدًا لتقـديم المفاهيم الإسـلامية الأصيلة التي تؤطّر العملية الاجتمـاعية لـلاستخلاف والعمـران البشري.

وقبل التعرض للمفاهيم التي طرحتها نظريات التنمية السياسية واحدًا تلو الآخر هناك عدة ملاحظات حول هذه الحزمة المفهومية عامة:

(أ) إن هذه المفاهيم ليست مفاهيم عامة أو عالمية، وإنما هي وليدة خبرة حضارية معينة تستبطن منظومتها، وتختلف في مقدماتها ونتائجها مع أي حضارة مغايرة[113] ، وتنبثق أساسًا من الرؤية الخاصـة للعقل الأوروبي. فمفاهيم مثل التقدّم والتخلّف والرقي والتأخر لم تأتِ من دراية بحركة التاريخ

---

(١١١) د. عبد القادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص ٥.

(١١٢) سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة، مرجع سابق، ص خ.

(١١٣) د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٤.

الإنساني، أو من قواعد عامة مضطردة تصلح للتطبيق على جميع الظروف، بقدر ما جاءت من رؤية أوروبية للتاريخ، وحركة المجتمعات قياسًا على ما وصلت إليه المجتمعات الأوروبية في عصرها الحالي[١١٤]. فهذه المفاهيم تعكس تمامًا الواقع الأوروبي، بما يسوده من قيم ومؤسسات وعلاقات تبعية وتسلّط واستغلال[١١٥].

(ب) إن المفاهيم التي تطرحها نظريات التنمية السياسية تفقد عنصر التكامل المفهومي وإن ادعت السعي للوصول إليه؛ وذلك اتساقًا مع طبيعتها الوضعية، وعدم استنادها إلى معيار مستقل. وقد إنعكس هذا التفسّخ في المفاهيم على الظواهر محل الدراسة، وعلى البدائل النظرية المطروحة في إطار هذه النظريات، بحيث لا نكاد نجد رابطًا نظريًا بين هذه المفاهيم المطروحة على ساحة الدراسة التنموية، مثل التقدم والتطور والتحديث والتنمية والتغريب وتجاوز الفجوة واللحاق بالركب وتحقيق الرفاهية، سوى أنها تتجه صوب هدف واحد من مواقع متشرذمة متداخلة. فهذه المفاهيم لا تمثل منظومة مفاهيمية متكاملة، وإنما تمثل بدائل متنافسة، فليس هناك خلاف كبير بين مفهوم مثل التنمية أو التحديث أو التقدم أو التطور...... الخ إذ جميعها يؤدي المعنى نفسه، أو إلى نفس الغاية والمقصد رغم الزخم اللفظي.

(جـ) التناقض بين المفاهيم والواقع السياسي الذي تعالجه: فهذه المفاهيم رغم أنها مطروحة لمعالجة أوضاع العالم غير الأوروبي، إلا أنها صادرة عن خبرة تاريخية مغايرة تمامًا لموضوعها، ومن ثم فإنها تقوم على افتراضات جامدة سواء تلك النابعة من المدرسة السلوكية، أو من مدرسة الصراع الطبقي التي أصبحت بدورها تميل إلى تكريس الأوضاع القائمة، وتتعامل مع الظواهر محل الدراسة بصورة جامدة. وهنا يثور التساؤل: هل يمكن لمثل هذه

---

(١١٤) محمد رشاد خليل، **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره**، القاهرة: دار المنار، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ٣٦.

(١١٥) د. سعد الدين إبراهيم، **نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث**، مرجع سابق، ص ٥٣.

المفاهيم التي نشأت وتطورت في مجتمعات مغايرة، مختلفة في ظروفها التاريخية والإجتماعية والدولية عما هو عليه الواقع في المجتمعات غير الأوروبية أن تسهم في تفسير الواقع المتغيّر لهذا العالم؟[116].

(د) الخطأ والتشويه عند نقل هذه المفاهيم إلى اللغة العربية: حيث استند إلى المعنى القاموسي للّفظ، دون إدراك أن هذا اللفظ له دلالات ومضامين تفوق معناه الظاهري، فقد قام المترجمون العرب بإيجاد المقابل اللفظي للمفهوم الأوروبي، أو أختلاق لفظ يؤدي معناه الظاهري نفسه. على أساس أن الثقافة واحدة ومدلول اللغة واحد. فقد نقلت هذه المفاهيم إلى اللغة العربية في إطار عملية نقل المحتوى الثقافي الأوروبي إلى العالم غير الأوروبي. فصارت الترجمة العربية للمفهوم غريبة عن الثقافة العربية غربة اللفظ الأجنبي عينه. فلم تستطع عملية النقل أو الترجمة هذه أن توجد المقابل الدلالي لهذه المفاهيم ناهيك عن محاولة توليد مفاهيم ذاتية أو كشفها، تعبر عن حقيقة الثقافة العربية ومضمونها فاللغة العربية تتضمن ألفاظها معانيها، بحيث لا يمكن الفصل بين مبنى اللفظ ومعناه، وذلك لاستنادها إلى مصدر ثابت لا يتغير فهي لغة توقيفية كما أن المفاهيم الأساسية في الحياة الإنسانية لا بد أن تنبع من الذات، ولا تنقل من الغير.

وقد أفرزت عملية الترجمة ونقل المفاهيم العديد من الظواهر على مستوى المفاهيم الإسلامية الأصيلة، حيث كان من نتائج عملية النقل للمفاهيم الأوروبية آثار ونتائج خطيرة على المفهوم الإسلامي تمثلت في الآتي:

١ ـ استبدال المفهوم الإسلامي بمفهوم آخر غريب في المبنى والمعنى. مثل استبدال مفهوم التنمية بالاستخلاف، والديمقراطية بالشورى، والحرية بالاختيار، والمشاركة السياسية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإنتخاب والاستفتاء بالبيعة... الخ.

٢ ـ تلبيس المفاهيم الإسلامية بإخراجها عن معانيها الإسلامية وإعطائها

(١١٦) د. مريم مصطفى، مرجع سابق، ص ص ٣٠ ـ ٣١.

مضامين ومعان نابعة من الخبرة الأوروبية، على الرغم من أن هذه المعاني لم تكن لها أي جذور في التراث الإسلامي، وإنما هي غريبة عنه تمامًا. مثل مفهوم الرعية، فقد أخرج عن معناه الإسلامي الأصيل إلى المعنى الروماني. ومفهوم الدين حيث أسقطت على الإسلام الخبرة الأوروبية كاملة، وأصبح الإسلام تمامًا مثل المسيحية، يجب أن يجري عليه ما جرى عليها. وكذلك مفهوم الاستعمار ومفهوم الإقطاع... الخ.

٣ ـ غرس أو إحلال مفاهيم أوروبية غريبة تمامًا عن الخبرة الإسلامية واللغة العربية، بل إن الأمر بلغ غايته إذ دخلت هذه المفاهيم في المعجم الوسيط ـ الذي أعدّه مجمع اللغة العربية في مصر ـ وهذه المفاهيم مثل الاشتراكية والعلمانية. . . الخ.

٤ ـ طمس المفاهيم الإسلامية وإخراجها عن معانيها الأصيلة من ناحية، وإخراجها من ساحة البحث العلمي، على أساس أنها مفاهيم لا علمية، رغم أنها مفاهيم محورية في البناء المعرفي الإسلامي. مثل العبادة، اليوم الآخر، الصلاة، الزكاة، البركة، الجنة، النار، التوبة، النفاق، الجاهلية، الكفر. . . . الخ.

ولذلك فإن تناولنا للمفاهيم التي تطرحها نظريات التنمية السياسية، سوف يكون على مستويين، أولهما نتناول فيه المفاهيم النابعة من الخبرة الأوروبية، والتي تمثّل محور نظريات التنمية السياسية. وثانيهما نتناول فيه المفاهيم الإسلامية الأصيلة التي تمثل أصيلاً بديلاً لهذه المفاهيم الأوروبية.

أوّلاً: الإطار المفهومي لنظريات التنمية السياسية

تقدم نظريات التنمية السياسية مفاهيم عدة للتعبير عن جوهر وحقيقة ظاهرة التنمية التي تمثل محور هذه النظريات. حيث برز العديد من المفاهيم المتعبير عن نفس الحقيقة أو الظاهرة مثل التنمية، التحديث، التطور، التقدم، لتغيير، الرقي. . . الخ. وعلى الرغم من تعدد هذه المفاهيم وتلاحقها الزمني

في الظهور إلا أنها لا تمثل منظومة متكاملة أو نسقًا واحدًا، وإنما هي مفاهيم متعددة لموضوع واحد، كل منها يعبر عن جوهر المفهوم الآخر، وإن كان من زاوية معينة أو بطريقة معينة. ومن ثم فإن تناول هذه المفاهيم لا يأتي في سياق الحديث عن بناء مفهومي متكامل، واضح الأبعاد ومحدد العلاقات، بقدر ما يكون حديثًا عن حقيقة ظاهرة واحدة يعبر عنها بمفاهيم مختلفة، طبقًا للفترة التاريخية والمنحى الأيديولوجي والظروف السياسية. ولذلك فإن ترتيبها في هذا السياق لن يكون ترتيب أفضلية أو ترتيب علاقة، بقدر ما يكون ترتيبًا تقتضيه ظروف البحث ولزومية تناول كل منها على حدة، هذا مع التأكيد على أن مفهوم التنمية هو المفهوم الرئيس في هذه الدراسة وإن لم يكن أقدمها أو أهمها.

١ - مفهوم التنمية السياسية: برز مفهوم التنمية السياسية بصورة أساسية منذ الحرب العالمية الثانية «حيث لم يستعمل هذا المفهوم منذ عصر آدم سميث في الربع الأخير من القرن الثامن عشر وحتى الحرب العالمية الثانية إلا على سبيل الإستثناء، فالمصطلحان اللذان استخدمهما التقدم المادي Material Progress أو التقدم الاقتصادي Economic Progress وحتى عندما ثارت مسألة تطوير بعض اقتصاديات أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر كانت الاصطلاحات المستخدمة هي التحديث Modernization، أو التغريب Westernization أو التصنيع Industrialization إلا أن هناك استثنائين أساسيين هما استخدام «شومبيتر» في كتابه «نظرية التطور الاقتصادي» وله جذور ماركسية واستخدام المؤرخين الاقتصاديين في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين لاصطلاح التنمية الاقتصادية»[١١٧]، وقد برز هذا المفهوم على مستوى علم الاقتصاد ثم انتقل إلى علم السياسة منذ ستينات هذا القرن على أيدي رواد لجنة السياسات المقارنة Committee on Comparative Politics والتي أخرجت سلسلة في سبعة مجلدات تحت عنوان «التنمية السياسية» ساهم فيها كل من ليونارد بايندر Leonard Binder، وجيمس. س. كولمان James S.Coleman

(١١٧) نادر فرجاني، **عن غياب التنمية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص ٤٤ - ٤٥.

وجوزيف لابالومبارا Joseph Lapalombara ولوسيان باي Lucian Pye، وسيدني فيربا Sidney Verba، ومايرون واينر Myron Weiner(١١٨).

ومنذ ظهور التنمية السياسية كحقل جديد في علم السياسة، يهتم بتطوير البلدان غير الأوروبية، وهناك كمّ هائل من الكتابات حول هذا المفهوم، يصعب تتبعها أو تقصّيها، تدور جميعها حول المضمون نفسه وتسعى للغاية نفسها انطلاقًا من نفس المسلمات التي انطلقت منها الكتابات الأول في التنمية السياسية.

وحول تعريف مفهوم التنمية السياسية هناك العديد من التوجهات، حيث قدم لوسيان باي أفضل تعريف للتنمية، حيث حددها بأنها عملية تغيير اجتماعي متعدد الجوانب غايته الوصول إلى مستوى الدول الصناعية. فالتنمية السياسية عند باي هي مقدمة التنمية الاقتصادية، وهي نمط لسياسات المجتمعات الصناعية، وهي تحديث سياسي، وهي تنظيم للدولة القومية، وهي تنمية إدارية وقانونية، وهي تعبئة ومشاركة جماهيرية، وهي بناء للديمقراطية، وهي استقرار وتغير منتظم، وهي جانب من الجوانب المتعددة لعملية التغير، وهي إقامة المؤسسات وتحقيق الأهداف العامة. أما جيمس كولمان فإنه يقدم منظورات ثلاثة لتحديد معنى التنمية؛ **أولها: المنظور التاريخي**، والذي يرى أن عملية التنمية عملية تاريخية، يمكن التوصل إلى مراحلها وخطواتها عن طريق تتبع تاريخ المجتمع الأوروبي. **وثانيها: المنظور النمطي**، وينظر إلى التنمية في ضوء الثنائيات: التقليدية في مقابل الحداثة، والصناعية في مقابل الزراعة.

---

(١١٨) - Lucian W. Pye, **Aspects of Political development**, (Boston: Little, Brown and Company, 1966) pp 33-44.

كذلك أنظر:

- Chilcote, **Theories of Comparative Politics,** op. cit. p. 273.
- Sarder, Science, Technology and Development in the Muslim World, op. cit., p 38.

- د. محمد علي محمد، مرجع سابق، ص ص ٢٨ - ٣٢.
- د. السيد عبد المطلب غانم، **دراسة في التنمية السياسية**، مرجع سابق، ص ص ٧٠ - ٧١.

وثالثهما: المنظور التطوري، وينظر إلى التنمية على أنها عملية دائمة بدون نهاية يمثل المجتمع الأوروبي قمة تطورها(١١٩). ويرى صمويل هانتجتون أن النمو السياسي هدفه الاستقرار وهذا لا يتأتى إلا أثناء ازدياد تأسيس المنظمات والإجراءات السياسية، ولقياس هذا التأسيس يعرض هانتجتون أربعة أزواج من المعايير: المرونة في مقابل الجمود، التعقّد في مقابل البساطة، الاستقلال الذاتي في مقابل التبعية، الائتلاف في مقابل الفرقة(١٢٠). وطبقًا لباكنهام فإن التنمية السياسية ترادف الديمقراطية والتحديث السياسي(١٢١).

وخلاصة القول فإن جوهر مفهوم التنمية السياسية يتمركز حول «تزايد معدلات التباين والتخصص في الأبنية السياسية وتزايد علمانية الثقافة السياسية»(١٢٢) من خلال إيجاد نظم تعددية على شاكلة النظم الأوروبية تحقق النمو الاقتصادي والمشاركة الانتخابية والمنافسة السياسية، وترسخ مفاهيم الوطنية والسيادة والولاء للدولة القومية(١٢٣). أي أن غاية هذا المفهوم إيجاد نظم تتبنّى قيم النظم الأوروبية وأهدافها ووسائلها ومؤسساتها وتسعى للوصول إلى نمط من التنظيم قريب منها(١٢٤).

هذا بالنسبة لمضمون مفهوم التنمية في الفهم الأوروبي الذي اقترن باللفظ وارتبط به، وأصبح اللفظ معبرًا عن دلالات المفهوم وظلاله وانعكاساته التصورية والحركية والتنظيمية. فهل اللفظ العربي يؤدي نفس المعاني والدلالات للمفهوم الأوروبي؟ وبعبارة أخرى هل الترجمة العربية لهذا المفهوم استطاعت نقل معانيه ودلالاته بصورة صادقة وموافقة لفلسفة اللغة العربية ومعانيها؟

---

(١١٩) James S. Coleman, «The Development Syndrome, Differentiation, Equality, and Capacity <<, In: Leonard Binder, **Crises and Sequences in Political Development**, (New Jersey: Princeton University Press, 1971) P. 73.

(١٢٠) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٣٤٤.

(١٢١) Packenham. op. cit. p 200.

(١٢٢) د. محمد علي محمد، مرجع سابق، ص ٢٣.

(١٢٣) Chilcote, **Theories of Development and Underdevelopment,** op. cit p. 10.

(١٢٤) Sardar, **Science. Technology and Development in the Muslim World,** op. cit. p. 37.

إن لفظ التنمية مشتق من «نمّى» بمعنى الزيادة والانتشار، ونميت النار تنمية إذا ألقيت عليها حطبًا وذكيتها به، نَمَى الحديثُ ونميتُه، رفعته، وأنميته أذعته على وجه النميمة. ونمّيته مشدداً بلغته على وجه الإشاعة والنميمة. ونميته مخففًا رفعته على وجه الإصلاح(١٢٥). أما لفظ النمو من نما ينمو نميًا ونماء فإنه يعني الزيادة، ومنه ينمو نموًّا(١٢٦)، فيقال نما الزرع ونما الولد(١٢٧).

وإذا كان لفظ النمو أقرب إلى الإشتقاق العربي الصحيح، فإن إطلاق هذا اللفظ على المفهوم الأوروبي يشوه اللفظ العربي، ويخرجه عن معناه، ويسقط العديد من دلالاته. «فالنماء يعني أن الشيء يزيد حالاً بعد حال من نفسه، لا بإضافة إليه. فالنبات ينمو ويزيد، ولا يقال لمن أصاب ميراثًا أو أعطي عطية إنه قد نما ماله، وإنما يقال نما ماله إذا زاد في نفسه. والنماء في الماشية حقيقة، لأنها تزيد بتوالدها قليلاً قليلاً»(١٢٨).

وطبقًا لهذه الدلالات لمفهوم النمو هل يمكن القول إنه يعد مرادفًا للمفهوم الإنجليزي Development ؟ وهل يعني اللفظ الإنجليزي كل هذه المعاني من توالد ذاتي وتَجَدد، أم أنه يعني استبدال الجديد بالقديم والقضاء على المجتمعات التقليدية، تمهيدًا لبناء المجتمع الحديث؟ فمفهوم «التنمية السياسية أصبح يعني التغيير الجذري للنظام القائم واستبداله بنظام آخر أكثر كفاءة وقدرة على تحقيق أهداف جماهير الشعب ومصالحها»(١٢٩). وبالنظر إلى نماذج التنمية المطبقة في الأقطار العربية تلاحظ أنها «ما هي إلاّ عملية قيصرية تفرض على المجتمع فرضًا تعسفيًا، ترتب عنها ارتجاج في مختلف مكونات

---

(١٢٥) ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥٥٢.
(١٢٦) المرجع السابق، ص ٤٥٥١.
(١٢٧) المعجم الوسيط، جـ٢، ص ٩٥٦.
(١٢٨) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ترجمة عن الفارسية د. محمد علوي مقدم، د إبراهيم الدسوقي شتا، مشهد: أمور فرهنكي إسناد قدسي رضوي، د.ن، ص ٢٤٥.
(١٢٩) محمد علي محمد، مرجع سابق، ص: و.

المجتمع واهتزاز في بيئته»[١٣٠] وبصورة تفرض إعادة النظر في مفهوم التنمية والمفاهيم الأخرى المرتبطة به مثل التقليدية والتخلف[١٣١].

وبالإضافة إلى خطأ الترجمة والنقل للمفهوم الأوروبي، وعدم كفايته لشمول جوانب المفهوم العربي وأبعاده، فإن هناك من المفاهيم الإسلامية التي تعالج ظاهرة النمو في حدّ ذاتها كظاهرة جزئية من عملية الاستخلاف التي تمثّل إطار حركة المجتمع وتجدده، فنجد مثلاً مفهوم «الزكاة» الـذي يعني لغة واصطلاحًا الزيادة والنماء الممزوجة بالبركة والطهارة. «فالزكاة مشتقة من زكا يزكو زكاة بمعنى النماء والريع. والزكاة الصلاح والتطهير، وزكاة المال تطهير للمال وتثمير وإصلاح ونماء»[١٣٢] «وسمي الإخراج من المال زكاة، وهو نقص منه، من حيث ينمو بالبركة أو بالأجر الذي يثاب به المزكّي»[١٣٣]. في حين أن الربا وهو الزيادة الظاهرية نقصان في حقيقته. لأنه لا يربو عند الله. وهذا الفهم للنمو والزيادة يتسق مع منظومة المفاهيم الإسلامية التي لا تعول كثيرًا على ظاهر الأمور، وتأخذ الكم في إطار الكيف، وتربط الدنيا بالآخرة مع إعلاء وزن الآخرة وتقديمها على الدنيا، من حيث العائد أو المردود أو التفضيل. ومن هنا فإن لفظ الزكاة قد يمثل بديلاً لمفهوم التنمية من حيث تعبير اللفظ، حيث استخدم كمفهوم إسلامي بديل لمفهوم التنمية[١٣٤] من حيث تعبير اللفظ عن مفهوم النمو والزيادة المرتبطة بالطهارة والبركة وأجر الآخرة. ومن هنا فإن النمو الدنيوي فقط قد لا يعبر في حقيقته عن نمو، بل قد يعبر عن نقصان وخسران. في حين نجد مفهوم Development يركز بصورة أساسية على البعد الدنيوي

(١٣٠) كلمة الوحدة، مجلة **الوحدة** (الرباط): المجلس القومي للثقافة العربية، عدد ٢٢، ٢٣ يوليو ١٩٨٦، ص ٤.
(١٣١) د. إبراهيم العيسوي، مرجع سابق، ص ٣.
(١٣٢) ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٨٤٩.
(١٣٣) أبو عبد الله محمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٥، الجزء الأول ٣٤٣.
(١٣٤) Ziauddın Sardar, **Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come,** (London and New York: Mansell Publishing Ltd., 1985), pp. 257-258.

وداخل هذا البعد يضخم الأبعاد الكمية، من خلال التركيز على مؤشرات معينة اقتصادية في مجملها، يتخذ منها دلالة على حدوث التنمية، «حيث تقوم المجتمعات بالإنتاج الكمي، بصرف النظر عن أية غاية إنسانية وبالنجاح التقني ولو كان مدمّرًا وبالتنظيم الاجتماعي ولو انجب الاضطهاد[١٣٥].

هذا بالإضافة إلى أن مضمون مفهوم النمو الأوروبي إلحاق مجتمعات العالم غير الأوروبي بالمجتمعات الأوروبية، حتى تظل في وضع التبعية وتسير في طريق اللحاق من خلال مفاهيم «التنمية بالانتشار» و«التطور» و«التحديث» و«التقدم» كل هذه المفاهيم تشير إلى عمليات تقتضي ضرورة السير في الطريق ذاته الذي سار فيه المتقدمون، حيث يمكن تحقيق التنمية عن طريق نقل العناصر المادية التي أوجدها الأوروبيون[١٣٦] إلى المجتمعات المتخلفة، لكي تستطيع تجاوز مرحلة التخلف وتلحق بالركب الحضاري.

٢ ـ **مفهوم التخلف**: إن مفهوم التنمية بالمعنى السابق الإشارة إليه يعدّ الوجه الآخر لمفهوم التخلف الذي يعبر عن حالة العالم غير الأوروبي وسماته. ومن ثم يكون تجاوز هذا الوضع واكتساب صفات المجتمع الحديث هو الوسيلة الأساسية لتحقيق التنمية. وذلك انطلاقًا من فكرة واحدية الحركة التاريخية، وصيرورة المجتمعات التي تجعل من أوروبا قائدة للركب الحضاري البشري، وتأتي خلفها باقي المجتمعات.

وللتخلّف معانٍ عدة أهمها أنه تأخر زمني عن المجتمعات الأوروبية، طبقًا لنظريات مراحل النمو. أو أنه كل ما يخالف خصائص المجتمع المتقدم، مثل سيادة الطابع الزراعي، أو وجود التداخل البنياني والخلط الوظيفي، أو عدم التخصص أو سيادة ثقافية غير علمانية، أو ارتفاع معدلات النمو السكاني والانفجار الديمغرافي أو بساطة التكنولوجيا، واعتماد تقنيات بدائية، أو انتشار الفقر والجوع، أو سيطرة أنماط سلوكية مناقضة لسلوكيات المجتمع

---

(١٣٥) روجيه غارودي، **حوار الحضارات**، مرجع سابق، ص ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٣٦) د. عبد الباسط عبد المعطي، مرجع سابق، ص ٣٩.

الأوروبي، مثل الإيمان بالغيب والقدرية وسيادة الثقافة الدينية وسيطرة نمط العائلة الممتدة. . الخ[١٣٧]. «فالتخلّف ظاهرة شاملة تسيطر على المجتمع غير الأوروبي متعددة الأبعاد والجوانب، تؤدي إلى محدودية النخبة الحاكمة ومركزية القرار السياسي، وعدم عقلانيته، مع سيطرة ثقافة غير ديمقراطية وغير علمانية، ولا تشجع على المشاركة، وقد ترتبط الدولة المتخلفة بهيمنة الحزب السياسي الواحد أو التنظيم السياسي الواحد، وقد تعاني من عدم الاستقرار وعدم التكامل، ووجود فجوة هائلة بين الأعباء والموارد والاعتماد على تصدير سلعة واحدة، والتبعية الاقتصادية للخارج، والاعتماد الشديد على القروض الخارجية، وشيوع البطالة، وضعف الميل إلى الإدخار، وتفشّي الأمية والفقر الشديد لدى الأكثرية الساحقة من سكانها، وانفجار النمو السكاني ووجود هوة عميقة بين الريف والحضر»[١٣٨].

وبالنظر إلى هذه المؤشرات المطروحة لتحديد أبعاد التخلف نجد أنها مؤشرات عامة لا يخلو مجتمع في العالم منها. بحيث يمكن أن تنطبق على المجتمعات المتقدمة، كما يمكن أن توجد في مجتمعات متخلفة مثل انتشار البطالة أو الديون الخارجية أو ضعف الميل إلى الإدخار أو سيطرة حزب سياسي واحد، أو عدم التكامل. فهذه المؤشرات توجد في دول أوروبا وأميركا والاتحاد السوفييتي رغم أنها ضمن المجتمعات المتقدمة.

كذلك فإن بعض هذه المؤشرات لا يرتبط «بالتخلف»، فهناك العديد من

---

(١٣٧) انظر: د. محمود عبد المولى، مرجع سابق، ص ص ٣٤ ـ ٣٥.
ـ د رمزي زكي، «الأزمة الراهنة في الفكر التنموي»، **العلوم الاجتماعية** (الكويت): العدد ٢، السنة الثامنة، يوليو ١٩٨٠، ص ص ١٢ ـ ٢٠.
ـ فايز بكتاشي، «مفهوم التخلف السياسي في العالم الثالث»، **العلوم الاجتماعية**، (الكويت): العدد الثالث، المجلد الثالث عشر، خريف ١٩٨٥، ص ص ٤٥ ـ ٤٧.

(١٣٨) د. فؤاد مرسي، د. رياض الشيخ، «الملامح الاقتصادية للمشكلات الإنمائية في الوطن العربي، الندوة الأولى، عن المشكلات الإنمائية في الوطن العربي»، القاهرة: ٢٤ ـ ٢٦ يناير ١٩٧٨، نقلاً عن: عبد الغفار رشاد. **دور النخبة في التنمية السياسية**، مرجع سابق، ص ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

الدول التي تدخل في إطار الدول «المتخلفة» استطاعت أن تتجاوز بعض هذه المؤشرات مثل الدول النفطية، أو تونس ولبنان في قضية العلمانية مثلاً. كذلك فإن مفهوم التخلف في حد ذاته مفهوم تحكمي غير ثابت، يحدد أوضاع مجتمع معيّن قياسًا إلى المجتمع الآخر، مما يجعله وضعًا دائمًا لا ينتهي إلّا بجمود المجتمع القدوة وحتى هذه الحالة لا يستطيع المجتمع المتخلف تجاوز هذه الوضعية؛ لأنه من غير الممكن أن يتقمّص سمات وخصائص المجتمع الآخر بصورة كاملة، ومن ثم فإن هذا المفهوم لا يمكن التعويل عليه لتحديد أبعاد المجتمع غير الأوروبي.

٣ ـ **مفهوم التّحديث**: يعد مفهوم التحديث[١٣٩] المفهوم الرئيس ـ إلى جانب مفهوم التنمية ـ في نظريات التنمية السياسية. حيث يعد هذا المفهوم محوريًا يؤطر عملية التنمية أو يحدد الأبعاد الأساسية لها. ويمكن تعريف التحديث بأنه النمو في المقدرات المعرفية المطبقة في جميع فروع الإنتاج، مما يؤدي إلى تحديث الجوانب الاجتماعية والثقافية والنفسية التي تعد إطارًا يسهل تطبيق العلم في عملية الإنتاج[١٤٠]. «ويرى ايزنستات أن التحديث من الناحية التاريخية هو عملية التحول نحو تلك الأنماط من الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تطورت في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر[١٤١]. ويرى بارسونز وليرنر وباول أن التحديث هو عملية ثقافية تشمل تبني قيم ومواقف ملائمة للطموح العملي والتجديد العقلاني واتجاه الإنجاز، بدلاً من القيم السائدة في المجتمع التقليدي. ويرى أصحاب هذه النظرية أن التنمية ستحدث في «العالم الثالث» «عن طريق نقل الأفكار والقيم من الغرب، وعن طريق التصنيع الذي سيزيح العقبات الثقافية

---

(١٣٩) حول نشأة مفهوم التحديث وتطوره أنظر:

Atul Kohli, (ed.), **The State and Development in the Third World,** (Princeton:: Princeton University Press 1986), pp. 8-14.

(١٤٠) Nash, op. cit. p. 6.

Jack C. Miklos, **Iranian Revolution and Modernization,** (Washington: National Defense University Press, 1983), p. 8.

(١٤١) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧٤.

التقليدية، وبذلك تجعل «العالم الثالث» «حديثًا» مما يعني أيضًا غربيًا في طبيعته»[١٤٢].

وقد حدد س. ي. ولس التحديث بقوله «إن لعملية التحديث ثلاث خصائص رئيسة:

١ ـ ازدياد مركزية السلطة في الدولة مع ضعف مصادر السلطة التقليدية.

٢ ـ تميز المؤسسات السياسية وتخصصها.

٣ ـ ازدياد المساهمة الشعبية في السياسة وازدياد مساهمة الأفراد في العمل داخل النظام السياسي ككل[١٤٣].

وقد حدد باي أهم عناصر التحديث في الآتي:

١ ـ الاتجاهات العامة نحو المساواة في العملية السياسية والتنافس لتولّي المناصب السياسية.

٢ ـ قدرة النظام السياسي على صياغة السياسات وتنفيذها.

٣ ـ التمايز والتخصص في العمليات السياسية من خلال التوسّع والتكامل.

٤ ـ العلمانية في العملية السياسية وفصل الدين عن السياسة من حيث الأهداف والتأثير[١٤٤].

يرى الموند وباول أن التحديث الاقتصادي والتنمية السياسية ليسا شيئًا واحدًا، فاتجاه السكان نحو التكنولوجيا الحديثة غالبًا ما يكون مصحوبًا باتجاهات علمانية ولكن قوى التغيير الاقتصادي والاجتماعي لا تنتج دائمًا تنمية سياسية. فالتنمية تحدث عندما لا تستطيع الأبنية والثقافة السياسية القائمة أن

---

(١٤٢) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(١٤٣) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٤٠٣.

(١٤٤) Dodd, op. cit. p. B.

نستوعب التغييرات الموجودة والمشاكل والتحديات المطروحة[١٤٥]. ويرى باكنهام أن التحديث هو تحقيق التكامل الوطني والاندماج وإقامة الدولة والمشاركة السياسية وتحريك الجماهير[١٤٦]. ويرى بايندر أن التحديث يشتمل على تغييرات أساسية في الهوية، من الهوية الدينية إلى الهوية المدنية، ومن التفرد إلى الجماعية ومن المصادر الوراثية للشرعية إلى المصادر المكتسبة. ويشتمل أيضًا على تغيرات في المشاركة من النخبة إلى الجماهير، ومن العائلة إلى الجماعة، ومن التوزيع حسب الأوضاع الموروثة إلى القدرة والإنجاز[١٤٧]. ويرى كتاب آخرون أن التحديث هو عملية استمرار النمو والتطور الحديثين بعد نقطة «الإقلاع». ويشار في الوقت ذاته إلى أن مجرد تحطيم الثقافات التقليدية لا يؤدي آليًا إلى الحداثة[١٤٨]. فالتحديث يعني التحضر والعلمانية والتمايز الوظيفي للأدوار والعمومية[١٤٩].

فالحداثة بهذا المعنى هي تحقيق النمط الغربي في التطور، أو نقل القيم والمؤسسات والمؤشرات الغربية باعتبارها معيار التحديث، إذ تعد عملية التحديث «عملية تقليد الغرب من دون بناء القوة الإبداعية وتضخيم نوع من النشاط الاقتصادي الطفيلي، دون تنمية القوى الانتاجية تنمية استراتيجية»[١٥٠].

«والغرض الأساسي وراء هذا الفهم للتحديث هو الإبقاء على الدول النامية متخلفة إلى الأبد، فاعتمادها في تحديث نفسها على الأنموذج الغربي

---

(١٤٥) Almond and Pawell, op. cit. pp. 21-22.

(١٤٦) Pakenham, op. cit. p. 201.
- Varma, op. cit. pp. 1-2.

(١٤٧) Binder, **Crises of Political Development,** op. cit. p. 53.

(١٤٨) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٣٧٧.

(١٤٩) David E. Apter, **Political Change,** (London: Frankcass and Co. Ltd., (1973), p. 16.

للمزيد من التفاصيل حول مفهوم التحديث ودلالاته راجع:

- David L. Sills (ed.), **International Encyclopedia of the Social Sciences,** (London: The Macmillan Company and The Free Press, 1968), Vol. 10, pp. 395-400.

(١٥٠) د. أنور عبد الملك، **تنمية أم نهضة حضارية**، مرجع سابق، ص ٩.

يربط هذه العملية بما تمنحه إياها المجتمعات الغربية، وبالطبع لا تمنحها إلا بالقدر الذي يحافظ على تبعيتها لها»[١٥١]. فالحداثة كبنية ثقافية وموضوعية ارتبطت بأوضاع تاريخية معينة شهدها العالم الأوروبي، ومن ثم فإن عزل الحداثة، ونقلها بعيدًا عن تربتها الغربية لن يتم أو يستقر دون وسيط ايديولوجي، يقوم على النفي والإثبات، نفي ثقافة الذات وإحلالها بثقافة الغير. فإذا لم يتم نفي الجوهر الثقافي للذات لن يمكن حدوث عملية الحداثة، حيث تحدث ازدواجية أو انفصام في المجتمع، مما يولد اغتراب ثقافي بين الشطر الحديث والتقليدي[١٥٢]. ولذلك فإن عملية الحداثة تستلزم حدوث تغيرات جوهرية في قيم المجتمعات الوافدة إليها وفي نظمها ومؤسساتها، حيث أنها لا تعد معيارًا موضوعيًا يحدد الحداثة استنادًا إلى قيم وأسس ثابتة، وإنما يقوم أساسًا على اعتبار الخبرة الأوروبية معيارًا ومقياسًا لما يجب أن تكون عليه الخبرات والتجارب الأخرى، على أساس أن هذه القيم هي القيم المعيارية التي تمثل قمة ما توصلت إليه البشرية، ومن ثم وجب على المجتمعات الأخرى أن تقتفي آثارها، وأن تكرر التجربة الأوروبية على أساس أنها الطريق الوحيد لتحقيق الحداثة وتطوير المجتمع. غير أن «الذي يحدث في العالم الثالث، ورغم كل ما تقوله وثائق الأمم المتحدة، ليس تنمية ولا تحديثًا، وإنما هو مواجهة درامية بين حضارة الغرب والحضارات المغايرة، هذه المواجهة التي تدفع الحضارات المغايرة بسببها ثمنًا فادحًا[١٥٣].

هذا بالإضافة إلى أن الاصطلاحين الأساسيين لهذه النظرة: التقليدية والحداثة اصطلاحان مبهمان لا يمكن استخدامهما[١٥٤]. فلا يمكن التحديد بصورة مطلقة لما هو تقليدي، وما هو حديث، بناء على أسس معيارية ثابتة

---

(١٥١) علي الجرباوي، مرجع سابق، ص ٤٥.

(١٥٢) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(١٥٣) د. جلال أمين، **تنمية أم تبعية**، مرجع سابق، ص ٢٤.

(١٥٤) أندرو وبستر، مرجع سابق، ص ص ٧٨ - ٧٩.

جورج بالانديه، **الأنثروبولوجيا السياسية**، مرجع سابق، ص ١٣١.

مستقلة عن التجارب الواقعية غير منحازة لأي منها.

٤ ـ **مفهوم التقدم**: يعتبر التقدم Progress مفهومًا أساسيًا في نظريات التنمية السياسية، بل إنه المفهوم الوحيد الذي يطلق على هذه العملية في شطر أساسي من هذه النظريات وهو الشطر الماركسي. وقد ارتبط هذا المفهوم بعملية التطور والتغيير في الغرب وإن كانت له «صور متباينة في أقدم الثقافات التي نعرفها. ولكن الفرق بين المفهوم قديمًا وحديثًا هو أنه بدأ في الثقافات القديمة ذا طابع ميتافيزيقي أو انفعالي، يعكس الرغبة في الانتقال من حالة إلى أحسن، أما في العصور الحديثة فقد أصبح هذا المفهوم واقعيًا لا مجرد انعكاس لأمل أو رجاء ومثال خيالي. فالطابع المعياري لمفهوم التقدم ونسبيّته قد ولدا مفاهيم مختلفة للتقدم، فكان حينًا مساويًا للحصول على أكبر قدر مطرد الزيادة من اللذة الدنيوية. وصار حينًا آخر يساوي انتشار ديانة معينة، وتحقيقها لانجازات سريعة كبرى. وعنى بالنسبة للآخرين غزارة الانتاج الاقتصادي والتوسع في استغلال مصادر الطبيعة لمصلحة الإنسان، أو اطراد التحرر من قيود التقليد أو الاقتراب من حالة «علمية» للإنسانية أو من حالة مثالية يمحو فيها استغلال الإنسان للإنسان»[١٥٥].

ومن هنا فإن مفهوم التقدم قد ارتبط بفكرة خطية التطور التاريخي كمنطلق، والسعي نحو تكريس وتكديس المادة كغاية. ولذلك وفي ضوء النظر إلى التقدم كحركة خطية عبر الزمن، فإنه يمكن تناوله بطريقتين هما: القرب من الهدف المنشود أو البعد عن نقطة الانطلاق. وأتباع التقدم كانوا يظنون بسذاجتهم أن الشرور وقف على الماضي، وأنه لا يمكن تأمين مستقبل أفضل إلا بالابتعاد عن الماضي بأسرع وقت[١٥٦]. وقد قدم منظرو التنمية السياسية

---

(١٥٥) د. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ١٤.

(١٥٦) لويس ممفورد، أسطورة الآلة، بنتاغون القوة، ترجمة إحسان حصني، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢، الجزء الثاني، ص ٣٥٦.

إلياس مرقص، «التاريخ والتقدم»، الوحدة (الرباط): المجلس القومي للثقافة العربية، السنة الثانية، العدد ٢٢/٢٣، يوليو ١٩٨٦، ص ٢٩.

خبرة المجتمع الأوروبي، كمقياس ومعيار لما هو تقدم أو تأخر، على أساس أن الدول الأوروبية تمثّل نماذج التقدم، وأن الدول الأسيوية والإفريقية ودول أميركا اللاتينية تمثل نماذج التخلف. ولم يقتصر هذا المعيار على الجوانب التقنية أو العملية أو الصناعية، وإنما امتد إلى القيم والأخلاق ومكونات الشخصية فاعتبر نموذجه معيار التقدم، يقيس عليه النماذج الأخرى التي ستعتبر متخلفة بالضرورة ما دامت وحدة القياس هي النموذج الغربي(١٥٧). وانطلاقاً من هذا الفهم للتقدم برز مفهوم «الفجوة» و «اللحاق بالركب» على أساس أن ما حققه المجتمع الأوربي يمكن تحقيقه في المجتمعات المتخلفة، ولكن بعد مرحلة زمنية معينة يمكن اختصارها، على الرغم من أن الواقع في الدول غير الأوروبية يبرز بصورة واضحة أن الفجوة لا زالت مستمرة، بل وتتسع باطراد، على الرغم من الجهود التنموية التي تبذلها الدول غير الأوروبية(١٥٨).

وبالنظر إلى الترجمة العربية لمفهوم Progress واختيار لفظ التَّقَدُّم مساويًا له نجد أنّ اللفظ العربي يعطي معاني ودلالات عديدة، قد لا تكون مقصودة من وراء اللفظ الانجليزي. فمفهوم التقدم يعني لغةً السبق، حيث القدم نقيض الحدوث. فقدم يقدم قدمًا وقادمه وتقادم وتقدمه في الإسلام أي سبقه(١٥٩). وتقدم على العمل أسرع في إنجازه بدون توقف. وتقدم القوم سبقهم في الشرف والرتبة(١٦٠). وقد أورد الأصفهاني مفهوم «التقدم على أربعة أوجه: إما يقال حديث وقديم، وذلك باعتبار الزمانين. وإما بالشرف نحو فلان متقدم على فلان أي أشرف منه. وما لا يصح وجود غيره إلا بوجوده، كقولك الواحد متقدم على العدد، وتتقدموا أي تسبقوا بالعمل أو القول»(١٦١). ومن خلال هذه المعاني نجد أن مفهوم التقدم مفهوم محايد، يشير إلى القديم كما يشير إلى السبق،

---

(١٥٧) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٨.
(١٥٨) أندرو وبستر، مرجع سابق، ص ٤٩.
(١٥٩) ابن منظور، مرجع سابق، جـ ١٥، ص ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.
(١٦٠) **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٧١٦.
(١٦١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص ٣٩٧.

ولكنه لا يشير في أي معانيه من قريب أو بعيد إلى التقدم المادّي أو تفوّق وسائل الإنتاج أو معدلاته.

٥ ـ مفهوم التطور: يرتبط مفهوم التطور مع التغير والنمو والتقدم، حيث تختلط هذه المفاهيم في بعض الأحيان، أو يمكن أن يعبر عنهـا بمفهوم واحد(١٦٢)، ذي دلالة واحدة، ومضمون واحد وقد سبق معالجة هذا المفهوم عند تناول الأنثروبولوجيا، حيث ظهر واضحًا أن هذا المفهوم «وليد الفلسفة الداروينية بصورة خاصة، وهو يبدو كشرط خارجي لحركة تعتري الموجود، وتنقله من حال إلى حال»(١٦٣). غيـر أن انتقال هـذا المفهوم إلى العلوم الاجتماعية، خصوصًا علم السياسة أعطى له دلالات عدة، نظرًا لتعدد مناحي توظيفه،بحيث أصبح هذا الاصطلاح «موضع غموض وعدم وضوح،ويعود ذلك إلى عاملين: **أولهما**: ما درج عليه الفقه السياسي من النظر إلى ظاهرة التطور السياسي على أنها عملية تتابع زمني. **وثانيهما**: ما وقع فيه الفقه الحركي من خلط بين طبيعة التطور وأدوات التطور. فالتطور كتنقل مرحلي يعني الانتقال من وضع إلى وضع أو من صورة إلى صورة أو من نظام إلى نظام، وهذا يذكرنا بنظرية الدساتير لأفلاطون ونظرية الدولـة لابن خلدون، وتكمن خلف هذا المفهوم عوامل ثلاثة أساسية تكوّن الخلفية الفكرية لمفهوم التطور؛ من جانب عنصر الزمان، ثم من جانب عنصر التتابع ثم من جانب ثالث عنصر الاستقلال الشكلي أو الهيكلي لكل من تلك المراحل المتتابعة»(١٦٤).

وخلاصة القول أن هذا المفهوم يعتمد بصورة أساسية على فكرة المراحل المتتالية في الحركة التاريخية(١٦٥) على أساس أن المجتمع الإنساني يسير في

---

(١٦٢) فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ١٣.

Steward, op. cit. pp. 241-250.

(١٦٣) كذلك انظر:

ـ بوتومور، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

(١٦٤) د. حامد ربيع، **نظرية التطور السياسي**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ٢.

(١٦٥) Sills (ed.) op. cit. pp. 228-231.

خط تدريجي صاعد، تمثل أوروبا قمته، وتسير خلفها جميع دول العالم؛ لأنها حققت المراحل العليا من التطور طبقًا لما تطرحه نظريات التنمية السياسية والاقتصادية.

٦ ـ **مفهوم التغريب**: يعد مفهوم التغريب من أول المفاهيم التي أطلقت على عملية التنمية أو التحديث في سياق تطوير المجتمعات الأوروبية الشرقية، وإلحاقها بالنمط الصناعي لأوروبا الغربية.. ويتسق هذا المفهوم في معانيه ودلالاته مع حقيقة مفاهيم التنمية أو التحديث. حيث يعد المقصد الأعلى لهذه النظريات تحقيق النمط الحضاري الأوروبي وسيادته على جميع دول العالم، لإنتاج صورة من النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الأوروبي في هذه البلدان، ليس من أجل تحقيق نسخة وحيدة من البشرية وإنما لأهداف وأغراض واضحة لديهم. «فقد قصد بهذا المفهوم طبع «المستعمرات» الأسيوية والإفريقية بطابع الحضارة الغربية»(١٦٦). ونسخ حضارتها المتميزة وطمس ملامحها «القومية» الخاصة، وتحويلها إلى هامش حضاري للمركز الأوروبي، حيث يعد ذلك الضمان الأكيد لبقاء حالة «التبعية» لهذا المركز(١٦٧)، بحيث تصبح الوظيفة الرئيسية لهذه المجتمعات هي الإنتاج للسوق العالمية في ظروف تجردها من كل أمل في تحقيق التطور الحقيقي(١٦٨) أو سلوك طريق آخر في تطورها أو طرح نموذج حضاري مغاير، قد يكون أكثر جدوى ونجاحًا بصورة متكاملة.

وقد امتدت هذه النظرية بدءً من نظريات الانتشار في علم الأنثروبولوجيا إلى نظريات التنمية السياسية، حيث يبرز بصورة واضحة أن تحقيق التغريب أصبح مرادفًا للتحديث على أساس أن الحضارة الأوروبية هي الأكثر تقدمًا

---

(١٦٦) د. محمد محمد حسين، مرجع سابق، ص ٤٢.

(١٦٧) د. محمد عمارة، «إشكالات التغيير الاجتماعي»، مرجع سابق، ص ٧٢.

(١٦٨) د. سمير أمين، **التطور اللامتكافىء: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية**، ترجمة: برهان غليون، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨٠، ص ٢٥٢.

وحداثة، وأن ما عداها يسير في مراحل متخلفة عنها[١٦٩]، ومن ثم لا بد من أن يسلك الطريق نفسه، ويسير صوب الهدف نفسه.

وهذا المفهوم ليس في حاجة إلى تفنيد، ذلك أن معناه الأوّلي يتضمن تقليد «الغير» تقليدًا كاملاً، دون فهم أو تعقل، على أساس أن ذلك هو سبيل التقدم أو التحديث أو التنمية. وهذا مخالف لقاعدة أصولية في الشريعة الإسلامية، حيث النهي الجازم عن التقليد لأي أحد غير رسول الله ﷺ؛ لأنه مبلغ عن ربه لقوله تعالى: ﴿**اتَّبِعُوا ما أُنزِلَ إليكم من ربِّكم ولا تتَّبعوا من دونِه أولياء**﴾[١٧٠]. «لأن التقليد لا يثمر علمًا، ولا يفضي إلى معرفة، وقد جاء النص بذم من أخلد إلى تقليد الآباء والرؤساء واتباع السادات والكبراء، تاركًا بذلك ما ألزمه الله من النظر والاستدلال وفرض عليه من الاعتبار والاجتهاد»[١٧١]. فقال تعالى: ﴿**وإذا قيلَ لهم اتَّبِعوا ما أَنْزَلَ الله قالوا بل نتَّبِعُ ما ألفَيْنا عليه آباءنا أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون**﴾[١٧٢]. وإذا كان هذا التحريم القاطع جاء في ذم التقليد في أمور الدين من المسلمين للمسلمين السابقين، فكيف الحال بالنسبة لتقليد غير المسلمين في جميع أمور الحياة، واستبدال القيم والشرائع والمؤسسات الإسلامية وإحلالها بمؤسساتهم وقيمهم وشرائعهم. مع الأخذ في الحسبان أن تقليد المسلم للأسلاف يكون تقليدًا لبشر يتفق معهم في العقيدة والثقافة والبيئة المكانية، مع الاختلاف في الإطار الزماني. أما الغرب فنختلف معه في جميع هذه الأمور دون الزمان، ذلك أن «محاكاة الغرب سوف تفضي إلى استلاب. ومحاكاته وحده تضاعف هذا الأستلاب. على أن هناك مستوى ثالثًا للاستلاب، وهو الأفظع. فنحن نقلد غربًا متحركًا أبدًا، وبحركاته تنمو باطراد المسافة التي تفصلنا عنه، دون أن نحافظ على أرضية ومعالم. . . . إنه التية في متاهة. فنحن لسنا مستلبين من قبل التراث العربي الإسلامي، بل

---

(١٦٩) علي الجرباوي، مرجع سابق، ص ٤٠.
(١٧٠) سورة الأعراف، الآية: ٣.
(١٧١) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، مرجع سابق، ص ١٢٤، ١٣٠.
(١٧٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

من قبل صورة وهمية عن الغرب تهشمنا أكثر فأكثر فنزداد انفصالاً عن مكوناتنا الأصلية»[١٧٣].

٧ــ مفهوم الأزمة: برر هذا المفهوم في إطار نظريات التنمية السياسية كمفهوم يعبر عن حالة انتقالية تمرّ بها المجتمعات غير الأوروبية، وهي في طريقها إلى الحداثة، حيث أن «عملية التحديث تفرز العديد من الأزمات والمشاكل التي تستوجب تحقيق التنمية السياسية للتغلب عليها»[١٧٤] فانتقال المجتمع من الحالة التقليدية إلى الحالة الحديثة يفرز عدة أزمات، حددها الموند في أزمة بناء الأمة، وتظهر في سياق الانتقال من الريف إلى المدينة، والانتقال من الولاء الأسري والقبلي إلى الولاء للدولة. وأزمة بناء الدولة، تبرز أثناء تكوين الدولة الحديثة، حيث تتعرض الدولة الوليدة لتهديدات داخلية وخارجية تهدد وجودها، وأزمة المشاركة السياسية، وأزمة التوزيع. ثم أضاف الموند أزمة البناء الاقتصادي[١٧٥]. أما لوسيان باي فقد حصرها في أزمات ست: أزمة الهوية، وأزمة الشرعية، وأزمة التغلغل، وأزمة المشاركة، وأزمة التكامل، وأزمة التوزيع[١٧٦].

وهذه الأزمات تعبر عن حالة طارئة، يتعرض لها المجتمع الانتقالي،

---

(١٧٣) محمد عزيز الحبابي، «تعقيب» في السيد يس (إشراف) **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ١٠١.

(١٧٤) Dodd. op. cit. pp. 13-15.

(١٧٥) Almond and Powell, op. cit. p. 22.

(١٧٦) Lucian W. Pye, The Concept of Political Development, In Kebschull, (ed.), op. cit., p. 285.
Lucian W. Pye, Identity and the Political Culture, in Leonard Binder (and others) op. cit. pp. 101-134.
Lucian W. Pye, The Legitimacy Crisis, in Leonard Binder (and others) op. cit., pp. 135-158
Myron Weiner, Political Participation: Crisis of the Political Process, in Leonard Binder (and others) op. cit., pp. 159-204.
Joseph Lapalombara, Penetration: A Crisis of Resource Government Capacity Process, in Leonard Binder (others) op. cit., PP. 159-204.
Joseph Lapalombara, Distribution: A Crisis of Resource Management in Leonard Binder (and others) op. cit. PP. 233-282.

ويجب أن يتجاوزها لكي يحقق التنمية والحداثة عن طريق القضاء على هذه الأزمات، والوصول إلى مجتمع يقوم على الشرعية العقلانية، يكون واضح الهوية، متكاملاً داخليًا، يستطيع جهازه الحكومي أن يتغلغل في جميع أبعاد المجتمع، ويحقق التوزيع العادل، وتتم الممارسة السياسية فيه على أساس المشاركة الجماهيرية السليمة. . وحيث أن تجاوز هذه الأزمات يعد مؤشرًا على تحقق التنمية، فإن المجتمع النامي أو المتقدم أو الحديث خال تمامًا من هذه الأزمات. وبالنظر إلى هذه الأزمات نجد أنها ليست قاصرة على المجتمعات غير الأوروبية. كما أن عدم وجودها لا يعني الوصول إلى حالة التقدم أو الحداثة. فكثير من الدول المتقدمة ـ بمفهوم نظريات التنمية ـ تعاني من بعض هذه الأزمات. مثل أزمة التكامل التي تعاني منها بريطانيا والاتحاد السوفييتي بل الولايات المتحدة الاميركية. ولا يُعَدّ ذلك دليلاً على أن هذه الدول ما زالت قيد النمو. كما أن بعض الدول غير الأوروبية أو غير المتقدمة قد تخلصت تمامًا من بعض هذه الأزمات، مثل أزمة التغلغل وأزمة التوزيع وأزمة التكامل، ولم تصل بعد إلى مرحلة الدول المتقدمة أو التي تجاوزت التخلف، ومثال ذلك الدول النفطية والدول ذات المصادر «التقليدية» للشرعية.

كذلك فإن تجاوز بعض هذه الأزمات قد يعطي مؤشرات خطيرة على مسار التنمية السياسية مثل تجاوز أزمة التغلغل في الدول العسكرية أو السلطوية. قد يكون أداة قهر وتطويع لإرادة الجماهير، وإعطاء صورة شكلية للمشاركة، عن طريق تزوير الانتخابات أو إضفاء أبعاد مصطنعة للشرعية، وربط المواطن بعجلة السلطة وجودًا وعدمًا عن طريق مصادر رزقه وثقافته وحريته الشخصية.

كما أن بعض هذه الأزمات قد يتناقض مع الآخر في الدول غير الأوروبية، حيث إن القضاء على بعض هذه الأزمات قد يفجر بعضها الآخر. فتحقيق المشاركة السليمة قد يفجر أزمة الهوية أو أزمة الشرعية، خصوصًا في الدول الحديثة التي أفرزها البغي الأوروبي، وأوجد لها حدودها على الرغم من أنها تشمل جماعات ثقافية وعرقية مختلفة. ومثال ذلك معظم الدول الإفريقية.

ثانيًا: الإطار المفهومي للاستخلاف

يعبر مفهوم الاستخلاف في أحد مستوياته التحليلية عن منظومة مفاهيمية كاملة، تحدد أبعاد عملية استعمار الأرض بمنهج الله، تحقيقًا لخلافته، وسعيًا لعبادته. وذلك كباقي المفاهيم الإسلامية التي تمثل منظومة أو نسقًا مفهوميًّا مترابطًا، يتداعى تلقائيًّا عند التعامل مع أحد مكوناته. حيث إن المفاهيم الإسلامية تنطلق من التوحيد كأساس وغاية، مما يجعل منها وحدة متراصّة متكاملة، تتصف بمجموعة من الخصائص تميزها عن غيرها من الأنساق[١٧٧].

١ ـ **التكامل بين المفاهيم**: حيث تشكل المفاهيم الإسلامية وحدة واحدة يشد بعضها بعضًا كالجسد الواحد فاستخدام أي منها يستدعي باقي المفاهيم، رغم ما يظهر عليها من تخصص أو انعزال كرسته النظرة الجزئية لهذه المفاهيم، خصوصًا تلك التي تنطلق من أرضية مغايرة وتستند إلى مسلّمات تختلف كثيرًا عن المسلمات الإسلامية. فمفهوم مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستدعي مفاهيم عديدة؛ مثل الإمارة والشورى والصلاة وإماطة الأذى وغيرها.

٢ ـ **التكامل داخل المفهوم ذاته**: حيث يعبر المفهوم الإسلامي عن الحقيقة التي يتناولها في شمولها واختلاف أبعادها ومستوياتها، ويعطي المفهوم دلالات معينة عند كل مستوى للتحليل، أو عند كل بعد للظاهرة، فمفهوم الشورى يعطي من الدلالات المختلفة على حسب مستوى استخدامه ما تعطيه منظومة مفاهيم متكاملة، فقد تكون بمعنى المشاركة في الحكم أو المشاورة داخل الجماعة الصغيرة أو داخل الأسرة أو مع الذات.

٣ ـ **إن أحد هذه المفاهيم قد يعبر عن محتوى المنظومة كلها**: طبقًا لطبيعة مصدر هذه المفاهيم، وصدورها عن مصدر مستقل وخارج ومتجاوز للعقل البشري، حيث إن هذه المفاهيم مصدرها الوحي الإلهي الذي يحدد مضمونها وأبعادها، فإنها تتداخل وتتكامل بصورة تبقي على خصوصية كل منها ومعناه دون

---

(١٧٧) أنظر: سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٤٣ من المقدمة، هامش ١.

أن تحول بين-أن يحمل كل منها سمات ومعاني المنظومة المفاهيمية كلها. فمفاهيم مثل الاستخلاف أو الحاكمية أو الشورى أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو البيعة، يعطي كل منها أبعادًا ودلالات تشمل معاني ومحتويات باقي المفاهيم الأخرى. وذلك لوجود معيار مستقل يمثل المصدر المعرفي الرئيس لبنية العقل المسلم، يعطي هذه المفاهيم من الأبعاد والدلالات ما يجعلها تتداعى أو يعبّر واحد منها عن معاني المفاهيم الأخرى ومقاصدها، دون أن يلغي وجودها أو يقلل من قيمته.

٤ ـ عدم قبول مفاهيم مستحدثة ولا تستند إلى ذات الأصول التي تنطلق منها المفاهيم الإسلامية: فطبقًا لصفة الإطلاق التي تتمتع بها هذه المفاهيم، وتستمدها من مصدرها، فإن دخول أي مفهوم نابع من غير مصدرها، ومحمل بمسلمات تختلف عن مسلماتها أمر فيه تفتيت لهذه المفاهيم وتلبيس لمعانيها بل وبتر لها. فمجرد إحلال مفهوم غريب عنها محل واحد منها، أو غرس مفهوم من غير ذات جسدها، يفقد هذه المنظومة أبعادها المتكاملة، وينشىء وضعًا نشازًا لا يعبر عن محتوى. فمفهوم مثل الديمقراطية أو التنمية أو العلمانية أو المشاركة السياسية... الخ سوف يحدث من التشويه والتلبيس لهذه المفاهيم ما يفقدها دلالاتها.

تفرض هذه الخصائص التي تتصف بها المفاهيم الإسلامية على الباحث في الظاهرة السياسية من منظور إسلامي مجموعة من الضوابط اللازمة، تجعل بحثه ملتزمًا بمنطق النظرة الإسلامية وأصولها. وأهم هذه الضوابط:

١ ـ أن يكون على وعي بأبعاد الظاهرة موضع الدراسة لكي يستطيع تحديد أكثر المفاهيم تناسبًا معها، وملائمة لها، وقدرة على تجميع شتات جوانبها. فصفة التكامل بين المفاهيم الإسلامية وقدرة أحدها أن يعبر عن المنظومة المفاهيمية جميعها سوف تنقلب إلى ضد مقصدها إذا لم يفهم الباحث الواقعة محل دراسته، ويحدد أبعادها ثم ينزل الحكم عليها، وذلك في إطار النظرة العامة للشريعة الإسلامية في الجمع بين فقه الشريعة وفقه الواقعة؛

لتحقيق أفضل تنزيل ممكن للأحكام الشرعية على الوقائع[١٧٨].

٢ ـ إن هذه المفاهيم ليست مفاهيم تجريدية، وإنما تعبر عن مثالية واقعية، بحيث لا يتحقق دورها ووظيفتها إلا بتطبيقها، ومن ثم فإنه لا بد من التعامل معها على أساس أنها مفاهيم حركيّة، تتضمن تغيير الواقع وإصلاحه وتحسينه دائمًا، حيث المفهوم رغم أنه مندمج في الواقع إلا أنه مرتبط بالمعيار المستمد منه (الوحي)، ومن هنا فإنه يسعى دائمًا نحو ترشيد الواقع صوب المعيار.

٣ ـ إن هذه المفاهيم تفرض وحدتها وتكاملها على الباحث، حيث إن تفتيتها أو تجزئتها أو إدخال مفاهيم مغايرة في نسقها يؤدي إلى إفساد هذه المنظومة وإفقادها لفعاليتها، فهذه المنظومة لا تقبل التوليف أو الترقيع، وإنما تمثل وحدة متكاملة تولد بدائلها من داخلها، وتطرح مستجداتها طبقًا للظواهر موضع الدراسة.

٤ ـ تمثل هذه المفاهيم ضابطًا للباحث ذاته؛ ذلك أنها تتمتع بصفة الإطلاق والديمومة ومن ثم لا يستطيع الباحث التدخل في تعديل مضامينها أو محتوياتها؛ لأن هذه المضامين لا تعرف عمومية في البناء المفهومي وخصوصية في معناه ومضمونه، بل عالمية في الاثنين. فمفهوم مثل العدل يعطي المضامين والقيم نفسها إذا استخدم على أي مستوى تحليلي، دون إغفال لخصوصية كل مستوى. فالعدل بين المسلمين وغير المسلمين في حرب أو سلم هو نفسه العدل بين الحاكم والرعية المسلمين، أو بين المسلم وأخيه أو بين المسلم وأهله ونفسه، نفس المضامين والقيم الضابطة لكل حالة على حدة دون تخصيص للعام أو تعميم للخاص وإنما حكم كل حالة بما يضمن في النهاية صلاحها وتحقيق العبادة لله فيها.

---

(١٧٨) أنظر: ـ

ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩١٩، الجزء الثالث، ص ٣ وما بعدها.

وبالنسبة للمفاهيم موضع الدراسة في هذا السياق فسوف نركز على الإطار المفهومي الذي يحدد حركة الإنسان السياسية، وكذلك حركة المجتمع والأمة. في سبيل تحسين أحوالها وإصلاح معيشتها ومعادها، وذلك دون التطرق للمفاهيم الأخرى المرتبطة بهذا البعد لا عن إغفال لها، وإنما لأنه سوف يتم تناولها في موضع آخر.

فإذا كانت نظريات التنمية السياسية تقدم مفاهيم مثل التنمية والتحديث والتطوير والتغريب والتقدم والأزمة كمفاهيم إطارية، تحدد مضمون وأبعاد العملية السياسية التي يجب أن تسلكها الدول غير الأوروبية، للوصول إلى مستوى المعيشة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الذي وصلت إليه دول أوروبا، فإن الإسلام يقدم مفاهيم إطارية ثلاثة: الاستخلاف، الاستعمار، والابتلاء.

١ - **الاستخلاف**: الخلافة نيابة عن الغير أو وكالة عنه، ومنها خليفة وجمعها خلائف، وهو الوكيل أو النائب، ومنها خليف، وجمعها خلفاء، وهو التالي أو اللاحق أو الذي يأتي بعد آخر(١٧٩). وقد ورد اللفظ في القرآن بكل هذه المعاني، سواء بمعنى التتابع الزمني أو الوراثة أو الإحلال محل قوم آخرين في قوله تعالى **﴿واذكروا إذْ جَعَلَكم خُلفاءَ من بعدِ قومِ نوح﴾**(١٨٠) و **﴿واذكروا إذْ جَعَلَكم خلفاءَ من بعدِ عادٍ وبوَّأكم في الأرض﴾**(١٨١) **﴿أمّن يُجيبُ المضطَرّ إذا دعاهُ ويكشفُ السوءَ ويجعلُكُم خلفاءَ الأرضِ أ إله مع الله قليلاً ما تَذَكَّرون﴾**(١٨٢). أما الوجه الآخر للفظ الذي يعني الوكالة أو النيابة فقد ورد في القرآن «خليفة» وخلائف في قوله تعالى: **﴿وإذْ قال ربُّكَ للملائكةِ إنّي جاعلٌ**

---

(١٧٩) الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص ١٥٦.
ابن منظور، **لسان العرب**، ص ص ٤٣٠ - ٤٣١.
المعجم الوسيط، الجزء الأول، ص ٢٥١.

(١٨٠) سورة الأعراف، الآية: ٦٩.

(١٨١) سورة الأعراف، الآية: ٧٤.

(١٨٢) سورة النمل، الآية: ٦٢.

في الأرضِ خليفةً﴾[183] **﴿يا داودُ إنّا جعلناكَ خلفيةً في الأرضِ فاحكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تتّبع الهوى فَيُضِلَّكَ عن سبيل الله إنّ الذين يضِلّون عن سبيلِ الله لهم عذابٌ شديد بما نَسُوا يومَ الحساب﴾**[184] **﴿وهُوَ الذي جعلَكم خلائفَ الأرضِ ورفعَ بعضَكم فوقَ بعضٍ درجاتٍ لِيَبْلُوَكم في ما آتاكم إنّ ربَّك سريعُ العقابِ وإنّه لغفورٌ رحيم﴾**[185] **﴿ثم جعلناكم خلائفَ في الأرضِ من بعدِهم لِننظُرَ كيف تعملون﴾**[186] **﴿هو الذي جعلكم حلائفَ في الأرضِ فَمَن كفرَ فعليه كفرُه ولا يزيدُ الكافرين كفرُهُم عندَ ربِّهم إلا مَقْتًا﴾**[187].

ويرى جمع من المفسرين أن المراد بالخلافة، الخلافة عن الله في تنفيذ آوامره بين الناس ومن ثم اشتهر الإنسان بخليفة الله في الأرض. وهذا الاستخلاف بجانب أنه يشمل استخلاف النوع البشري على الكائنات، يشمل كذلك استخلاف بعض الأفراد على بعض[188]، واستخلاف بعض الأمم على بعض[189]، كذلك أطلق اللفظ على أمة محمد ﷺ بأن الله سيجعلهم خلفاء الأرض بهم تصلح البلاد، ويخضع لهم العباد وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا كما قال النبي ﷺ «بَشِّرْ هذه الأمة بالسناء والرفعة والدين والنصرة والتمكين في الأرض فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب»[190].

ويطلق لفظ الخلافة ـ كما يذهب جمع من المفسرين ـ «على من يخلف الله في الحكم بالعدل بين خلقه ابتداء من آدم ومن قام مقامه في عبادة

---

(١٨٣) سورة البقرة، الآية: ٣٠.
(١٨٤) سورة ص، الآية: ٢٦.
(١٨٥) سورة الأنعام، الآية: ١٦٥.
(١٨٦) سورة يونس، الآية: ١٤.
(١٨٧) سورة فاطر، الآية: ٣٩.
(١٨٨) أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، القاهرة: البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩، الجزء الأول، ص ٨٠.
(١٨٩) المرجع السابق، الجزء الثامن، ص ١٩٨.
(١٩٠) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: البابي الحلبي، ب.ت، الجزء ، ص ١٣٧، ١٤٠.

الله»[١٩١]. وعمارة الأرض وسياسة الناس، وتكميل نفوسهم، وتنفيذ أمره فيهم[١٩٢]. «أما الإفساد وسفك الدماء فمن غير خلائف الله في الأرض»[١٩٣]. حيث إن الخلافة بهذا المعنى تطلق عل المؤمنين الطائعين، الذين يتحرّون العدل في الحكم، ولا تطلق على المفسدين في الأرض. فالخلافة ابتلاء واختبار لبني آدم للتحقق من مدى عبوديتهم لله سبحانه وتعالى[١٩٤]. ﴿ويستخلِفَكُم في الأرضِ فينظرُ كيفَ تعملون﴾[١٩٥] ﴿وما خلقتُ الجِنَّ والإنسَ إلّا ليعبدون﴾[١٩٦]. فمقصد الخلافة «إعمار الأرض بالاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة، وهي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والحلم والإحسان والفضل. والقصد منها أن تبلغ إلى جنة المأوى، ومن لا يصلح لخلافة الله تعالى ولا لعبادته ولا لعمارة أرضه فالبهيمة خير منه»[١٩٧]. ولذلك قال تعالى ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضلُّ أولئك هم الغافلون﴾[١٩٨].

«والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث الشريف في قول النبي ﷺ الأمير راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع ومسؤول عن رعيته،

---

(١٩١) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٢٧.
- أبو جعفر بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٣ هـ، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص ١٥٦.

(١٩٢) القاضي ناصر الدين البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٤٧، الجزء الأول، ص ٢٣.

(١٩٣) الطبري، مرجع سابق، جـ ١، ص ١٥٦.
- ابن كثير، مرجع سابق، جـ ١، ص ١٢٧.

(١٩٤) د. مصطفى حلمي، **مناهج البحث في العلوم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ٢٢.

(١٩٥) سورة الأعراف، الآية: ١٢٩.

(١٩٦) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(١٩٧) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ص ٩٠ - ٩٢

(١٩٨) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

والمرأة راعية ومسؤولة عن رعيتها. وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[١٩٩]. «وقد أورد النبي ﷺ أمثلة تبين أن الحكم كلّي عام غير مخصص، فلا يختلف عنه فرد من أفراد الولاية عامة كانت أو خاصة، فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائمًا مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده مجاريها»[٢٠٠]. كما ورد في الحديث عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ «إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون»[٢٠١]. «فالله أوجب على البشر حين أسكنهم الأرض أن يطيعوا أمره وينتهوا بنهيه وألا يعبدوا إلاّ إيّاه وألا يخشوا غيره»[٢٠٢].

والاستخلاف بهذا المعنى مفهوم يؤطر الحركة السياسية للفرد والمجتمع والأمة مستمد من المصدر المعرفي المستقل عن البشر (الوحي) حيث يحدد هذا المصدر أسسه ومرتكزاته التي تعطي له أبعاده النظرية وضوابطه الحركية، بحيث لا يخضع للتحريف أو التلبيس، وتكامل هذه الأبعاد أو الأسس يعطي للمفهوم ذاتيته ودلالاته الكاملة. كما أنه يضع الحدود الفاصلة بين الوضع الذي يمكن أن يطلق عليه مفهوم الاستخلاف، وذلك الوضع المفارق له والذي يطلق عليه ـ طبقًا لمعطيات مفهوم الاستخلاف ـ الجاهلية[٢٠٣]. وأهم الأسس التي يستند عليها مفهوم الاستخلاف وتحدد أبعاده ومضامينه[٢٠٤]:

---

(١٩٩) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي.

(٢٠٠) أبو إسحق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٣٣٢.

(٢٠١) ابن كثير، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ٤٤٦.

(٢٠٢) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١، ص ١٢.

(٢٠٣) حول مفهوم الجاهلية راجع: ـ

ـ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٥٥٧.

ـ ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، مرجع سابق، ص ص ٧٥ ـ ٧٧.

ـ أحمد زكي تفاحة، **حوار بين الفكر الديني والفكر المادي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ص ١٠ ـ ١١.

(٢٠٤) قارن: أميرة عبد اللطيف مشهور، «دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي»، رسالة =

(أ) ملكية الله المطلقة للكون﴿قل اللهم مالك الملك﴾[٢٠٥] فالله هو الذي يملك الكون ملكية أصيلة، يتصرف فيه كيف يشاء. وكل مالك دونه ملكيته معارة له خاضعة لشروط المالك الأصلي وأوامره فإذا تصرف فيها المستعير تصرفًا مخالفًا لشروط المالك وقع هذا التصرف باطلاً[٢٠٦]. وحيث إن الاستخلاف عام لكل البشر؛ فإنه لا يحصل الأفراد على حق الاستعمال والحيازة إلا مقابل عملهم، ومن ثم يملكهم الشرع بالشروط التي يحددها، وعليه فليست حيازة المال امتلاكًا، وإنما هي أمانة أو وديعة يحاسب عليها المرء، ومن ثم فإن الفرد مقيّد في استخدامه لهذا المال بالمقاصد التي حددتها الشريعة. ولا يجوز له تجاوزها، سواء في تبذير أو إسراف أو اختزان أو حبس[٢٠٧].

(ب) ـ عبودية الإنسان المطلقة لله سبحانه وتعالى: ومدلول العبودية في هذا السياق تحرير الإنسان من الخضوع لأي أمر أو منهج دون منهج الله وأوامره. ومن ثم فإن هذا المفهوم يعني سيادة الإنسان على جميع مخلوقات الله، بحيث يكون كل ما في الكون إما قرينًا له أو دونه ولا يوجد أعلى وأكبر منه إلا الله سبحانه، وهذا مدلول النداء الإسلامي للصلاة «الله أكبر». الذي يعني أنه لا يوجد أكبر من الإنسان إلا الله[٢٠٨]. فالإنسان كما يقول ابن خلدون «رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له»[٢٠٩].

(جـ) ـ لزومية وجود منهج وضوابط لتحقيق الاستخلاف: إن علاقة الاستخلاف بهذا المعنى تستوجب وجود منهج وشريعة، يحدد فيها المستخلِف

= دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٦، ص ٥٨.

(٢٠٥) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.

(٢٠٦) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٣٨٤.

(٢٠٧) د. محمد شوقي الفنجري، **نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي** ـ القاهرة: مصر المعاصرة، عدد ٣٦٧ يناير ١٩٧٧، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.
ـ عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٠٨) المطران غريغوار حداد، **ندوة القومية العربية والإسلام**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ٢٧٠.

(٢٠٩) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

قواعد وأسس وضوابط حركة المستخلَف، وهذا المنهج والشرعة هما القرآن والسنة، حيث «الشرعة ـ كما قال ابن عباس ـ ما ورد في القرآن الكريم، والمنهاج ما ورد في السنة»[٢١٠]. والقرآن والسنة هما دستور الاستخلاف. «فما وقع من المستخلفين من أعمال وتصرفات وفق هذا الدستور فهي صحيحة. وما خالفه باطل موقوف. فإذا أنفذ قسرًا وقوة فهو ظلم واعتداء لا يقرّه الله ولا يقره المؤمنون بالله»[٢١١].

(د) وجود يوم للمحاسبة والمراجعة ثم الثواب والعقاب: حيث أن العناصر أو الأسس الثلاثة السابقة لن تكتمل فعاليتها إلا إذا كان هناك حساب على التصرف وجزاء مترتب عليه، إما ثوابًا وإما عقابًا، وهو ما يتمثل في العقيدة الإسلامية في الإيمان باليوم الآخر والجنة والنار[٢١٢]. ومن ثم فإن ترسيخ هذه العقيدة في الإنسان تجعل للفعل والتصرف غاية محددة يهدف إليها، سواء بالحصول على الجنة أو الابتعاد عن النار. ودون هذه العقيدة يصبح الالتزام بالشرعة والمنهج دون ضابط أو مقصد أو غاية.

٢ ـ **الاستعمار**: الاستعمار مشتق من الفعل الرباعي «أعمر» فأعمره المكان واستعمره فيه جعله يعمره. وفي التنزيل العزيز **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾** أي جعلكم عمارها، وأذن لكم في عمارتها. والمعمر المنزل الواسع من جهة الماء والكلأ الذي يقام فيه. وتعني أيضًا العبادة، فقد حكى ابن الأعرابي: عمر ربه عبده، وإنه لعامر لربه أي عابد، وحكى اللحياني عن الكسائي: تركته يعمر ربه أي يعبده يصلي ويصوم[٢١٣]. وقد ورد اللفظ في

---

(٢١٠) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص ٢٥٨

(٢١١) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ص ٣١٨ ـ ٣١٩. راشد الغنوشي، «**في المبادىء الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي**»، **الحوار** (النمسا): العدد ٤ السنة الأولى شتاء ١٩٨٦ ص ٦٨.

(٢١٢) د. فاروق أحمد دسوقي، **نظرات في القرآن الكريم حول حقيقة الإنسان**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٣، ص ٤٩.

(٢١٣) ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣١٠١، **والمعجم الوسيط**، مرجع سابق، جـ ٢، ص ص ٦٢٦ ـ ٦٢٧.

القرآن على الوجهين: أحدهما إعمار الأرض في قوله تعالى: ﴿**قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إلـه غيره هـو أنشأكم من الأرض واستعمـركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربّي قريب مجيب**﴾[٢١٤]. و﴿**أَوَلَمْ يسيروا في الأرضِ فينظروا كيف كان عاقبةُ الذين من قبلِهم كانوا أشدَّ منهم قوّةً وأثاروا الأرضَ وعمروها أكثرَ مما عمروها وجاءتهم رسُلُهم بالبيِّنات فما كانَ الله ليظلِمَهُم ولكن كانوا أنفسَهم يظلمون**﴾[٢١٥]. والوجه الآخر إعمار المساجد بالعبادة في قوله تعالى: ﴿**إنّما يَعْمُرُ مساجدَ الله مَنْ آمنَ بالله واليومِ الآخرِ وأقامَ الصلاةَ وآتى الزكاةَ ولم يخشَ إلاّ الله**﴾[٢١٦].

والاستعمار عند المفسرين هو طلب العمارة، والطلب من الله على سبيل الوجوب أي الفرض[٢١٧]. وربط معنى العمارة الحسية بالعمارة الروحية أو كون المعنيين مندمجين أو نابعين من مفهوم واحد، يعطي لهذا المفهوم معنى أو مضمونًا خاصًا يميزه عن أي فهم آخر للاستعمار أو العمارة. حيث أن هذا المفهوم بهذا المعنى نابع من أسس ومسلمات تستبطن مفهوم الاستخلاف والعبادة، حيث تعد العبادة طبقًا لهذا الفهم مفهومًا شاملاً، يشمل جميع حركة الإنسان في الكون، حيث يكون سعي العبد عبادة وجهادًا في سبيل الله، كما قال النبي ﷺ «من طلب الرزق على ما يسن فهو في جهاد، ومن لم يكن على ذلك فسعيه هباء منثورا»[٢١٨].

والاستعمار هو جوهر حقيقة الاستخلاف، حيث المقصد العام للشريعة إصلاح وعمارة الأرض[٢١٩]، وتزجية معـاش الناس فيهـا، وتحقيق التمكين

---

(٢١٤) سورة هود، الآية: ٦١.
(٢١٥) سورة الروم، الآية: ٩.
(٢١٦) سورة التوبة، الآية: ١٨.
(٢١٧) البهي الخولي، مرجع سابق، ص ٣٨.
(٢١٨) الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مرجع سابق، ص ٩٥.
(٢١٩) حسين غانم، «نحو نموذج إسلامي للنمو الاقتصادي»، **أبحاث الاقتصاد الإسلامي** (جدة): العدد الأول، صيف ١٩٨٤، ص ١٠٢.

عليها، وتعبيد الفعل البشري لله سبحانه، بحيث تكون جميع فعاليات الكون متوجهة إلى الله، ويكون الإنسان الذي خلقه الله لعبادته وعمارة أرضه وخلافته مقتديًا على قدر طاقته البشرية بالأفعال الإلهية، متخلقًا بأخلاق الله، ساعيًا نحو إعمال صفات الله في الكون، وبهذا يتحقق الاتساق بين الفعل البشري، والهدف أو المقصد الإلهي من وجود الكون.

٣ ـ **الابتلاء**: إذا كان مفهوم «الأزمة» في نظريات التنمية السياسة يعبر عن حالة انتقالية تشهدها المجتمعات التقليدية أثناء سعيها نحو تحقيق التنمية والحداثة، وتعبر هذه الحالة عن وضع غير مرغوب فيه، يسعى النظام السياسي إلى تجاوزه وتخطيه. ومن ثم تعد الأزمة حالة مؤقتة تعبر عن عدم حدوث التنمية أو عدم تكامل أبعادها. فإن مفهوم الابتلاء كمفهوم إطاري للحركة الإنسانية ملازم لها، لا ينفك عنها، ولا يعبر وجوده، عن وضع قيمي معين أو حالة سيئة يسعى النظام إلى تخطيها بالقضاء على جذورها. فالابتلاء ـ لغة ـ هو الأختبار والتجريب(٢٢٠) للإنسان المستخلف في هذا الكون لما فيه من إرادة واختيار يجعلانه موضع الابتلاء والأختبار ليميز الله من يستحق النار ﴿**إنّا جعلنا ما على الأرضِ زينةً لها لنبلُوَهم أيُّهم أحسنُ عملا**﴾(٢٢١).

والابتلاء لا يكون وضعًا سيئًا دائمًا، وإنما ينصرف إلى الخير كما ينصرف إلى الشر فكلاهما ابتلاء من الله للإنسان المستخلف للتمحيص والتمييز والتذكرة، وتحقيق الرجعى إلى الله، وتصحيح مسار المجتمع والأمة. ﴿**ونبلُوكم بالشرِّ والخيرِ فتنةً وإلينا تُرْجَعون**﴾(٢٢٢) حيث يكون فعل الابتلاء بالخير أو بالشر في

= السيد محمد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م، ص ١٥٥.

د. عماد الدين خليل، **مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م، ص ص ٣٧ ـ ٤٣.

(٢٢٠) لسان العرب، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

(٢٢١) سورة الكهف، الآية: ٧.

(٢٢٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٥.

سياق أشمل، ولغاية أبعد من مجرد الواقعة في حد ذاتها.

ويعد الابتلاء سنة ملازمة لاستخلاف الإنسان في الأرض[٢٢٣] **﴿وهُوَ الذي جعلَكم خلائفَ الأرضِ ورفعَ بعضَكم فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليبلُوَكم فيما آتاكم﴾**[٢٢٤]، فإن استقام المستخلفون على أمر الله وفعلوا أوامره واجتنبوا نواهيه على الرغم من الابتلاء بالخير أو بالشر فقد حققوا الغاية القصوى للاستخلاف، وهي العبادة وجزاؤها الجنة في الآخرة والحياة الطيبة في الدنيا.

ولا يقف المفهوم عند مجرد تبيان مصدر الفعل الإلهي في الكون بالخير أو بالشر وغايته، وكيفية التعامل معه بعد وقوعه، بل إن المفهوم يقدم لمجتمع الاستخلاف نظرة استباقية لكيفية التعامل مع ظواهر الكون التي خلقها الله، ولكيفية تجنّب حدوث مثل هذه الظواهر. حيث يوضح للمستخلفين كيف يكون التفاعل مع الظواهر غير المرغوب فيها عن طريق الصبر على الحق، والتمسّك به، مهما قست الظروف المحيطة على أساس أن ما عند الله خيرٌ وأبقى، حيث يقول سبحانه: **﴿ولَنَبْلُوَنَّكم بشيءٍ من الخوف والجوعِ ونقصٍ من الأموالِ والأنفسِ والثمراتِ وَبَشِّر الصابرين﴾**[٢٢٥].

أما البعد التحذيري للمفهوم أو البعد الشرطي الذي يربط الابتلاء بأفعال المستخلفين، حيث يتوقف الابتلاء في هذه الحالة على وقوع الفعل البشري ابتداء، ثم يليه الابتلاء كعقاب إلهي. يقول النبي ﷺ: «يا معشر المهاجرين خصال خمس إذا ابتليتم بهن أعوذ بالله أن تدركوهن: لن تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوها إلا فشى فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم. ولن ينقصوا المكيال الميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة

---

(٢٢٣) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مرجع سابق، ص ص ١٦ - ١٧.
د. فاروق أحمد دسوقي، **محاضرات في العقيدة الإسلامية**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٣، ص ص ١٣ - ١٤.
عبد الكريم الخطيب، **مشيئة الله ومشيئة العباد**، القاهرة: دار الفكر العربي، ب.ت، ص ٦.
(٢٢٤) سورة الأنعام، الآية: ١٦٥.
(٢٢٥) سورة البقرة، الآية: ١٥٥.

المؤنة وجور السلطان عليهم، ولن يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم يمطروا ولن ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلط عليهم عدوهم وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله ويتفكروا فيما أنزل الله عز وجل إلا جعل الله بأسهم بينهم»[٢٢٦].

والابتلاء على الرغم من أنه لا يتطابق مع مفهوم الأزمة. وإنما يحتويها ويتجاوزها دون أن يلغي وجودها، من حيث كونها حالة طارئة، تعرقل مسيرة الاستخلاف في الأرض ومن ثم لا بد من اتباع الأسباب والوسائل للقضاء عليها والتخلص منها، مع فهم وإدراك أبعادها وما يرتبط به من مدلولات الابتلاء.

وبذلك يكون الابتلاء مفهومًا عامًا شاملاً يمثل إطار الحركة البشرية في عمومها. أما مفهوم الأزمة فإنه يعبر عن حالة جزئية مؤقتة تطرأ نتيجة أسباب معينة، ينبغي أن يعمل النظام السياسي والمجتمع على التخلص منها.

المبحث الثالث: الغايات

الغاية ـ كما يعرّفها الجرجاني ـ «هي ما لأجله وجود الشيء»[٢٢٧]. ومن ثم فإنه لا يمكن القول أن نظريات التنمية السياسية المعاصرة لا تسعى لتحقيق غاية معينة عن طريق إيجاد وضع معين غير موجود، أو تكريس واقع قائم موجود. كذلك فإنه من الناحية الأخرى لا نستطيع تقديم حصر دقيق لجميع الغايات التي تسعى إليها نظريات التنمية السياسية وذلك لعدة صعوبات وملابسات تكتنف هذه النظريات، سواء من حيث صياغتها أو إطارها المعرفي العام. وأهم هذه الصعوبات:

١ ـ إن كثيرًا من هذه النظريات يخلط بين الغاية والوسيلة، أو بين ما يمكن أن يسمّى أهدافًا قصيرة الأمد وأهدافًا طويلة الأمد، أو بين الأهداف

---

(٢٢٦) ابن بلبان المقدسي، مرجع سابق، ص ١٨٥.
(٢٢٧) الجرجاني، **التعريفات**، ص ١٤٠.

والغايات الرئيسة والأخرى المساعدة[٢٢٨].

٢ ـ تعدد نظريات التنمية السياسية، وبالتالي تعدد الغايات التي تسعى لتحقيقها بحيث يكون لكل نظرية غايات فرعية بجانب الغايات الرئيسة المتفق عليها. غير أن هذا القول لا ينفي انطلاق هذه النظريات من أسس واحدة وسعيها لتحقيق صورة من المجتمعات، تتفق وأسس المجتمع الأوروبي الذي انطلقت منه، وتعتبره قمة ما وصل إليه التطور البشري.

٣ ـ إمكانية الفصل بين الغايات المقدمة للمجتمعات الأوروبية التي حقّقت النمو فعلاً، والتي تعد مصدر التنظير لهذه النظريات والغايات التي تقدم للمجتمعات غير الأوروبية التي تعد في نظرهم أدنى بكثير من المجتمعات الأوروبية. ومن ثم فإن الغاية الرئيسة لها هي «تضييق الفجوة» أو «اللحاق بالركب الحضاري» أو «الدخول في العالم الحديث».

٤ ـ عدم امكانية الفصل القاطع بين الغايات الحقيقية والغايات المعلنة. فهل المطلوب هو تحقيق النمو أم التغريب؟ وهل تستطيع فعلاً المجتمعات غير الأوروبية الوصول إلى المستوى السياسي والاقتصادي الذي وصلت إليه دول أوروبا وأميركا واليابان؟ وكيف يمكن تضييق الفجوة؟ هل ستسير الدول غير الأوروبية بمعدلات نمو أسرع ـ بكثير ـ من معدلات النمو في الدول المتقدمة؟ أم أن الدول المتقدمة سوف تتوقف انتظارًا لوصول الدول غير المتقدمة؟ وما هي مصلحة الدول الأوروبية في تحقيق نمو الدول غير الأوروبية؟ وهل تنطلق هذه الدول في تعاملها مع الدول غير الأوروبية من إطار قيم أم من المصلحة الاقتصادية والسياسية؟

وفي تناول الباحث لغايات نظريات التنمية السياسية سوف يعرض أولاً الصياغات النظرية لما يتصوره مفكرو التنمية السياسية أنه غاية أو هدف لعملية التنمية، ثم يحاول تقويم هذه الغايات طبقًا لتناسقها المنطقي في بنائها النظري،

---

(٢٢٨) Robert A. Dahl. & Charles E. Lindblom, **Politics, Economics and Welfare,** (New York: Harper and Brothers 1953), P. 26.

ولما أفرزته التجربة الأوروبية المعاصرة التي تعتبر هذه النظريات انعكاسًا أمينًا لها، ولمدى صلاحية هذه الغايات لتحقيق التنمية والتحديث في البلاد غير الأوروبية. وأخيرًا يقدم تصورًا لغايات مجتمع الاستخلاف كما حددتها الأصول الإسلامية.

أولا: غايات التنمية السياسية كما حددتها الصياغات النظرية

تلتقي نظريات التنمية السياسية المعاصرة ـ رغم تعدد مناحيها الايديولوجية ومناهجها ومقولاتها الرئيسة ـ عند مجموعة معينة من الغايات مثلما انطلقت من مجموعة معينة من المسلمات. ومن ثم فإن تناول غايات التنمية السياسية لن يأتي تعدادًا للجزئيات التي تطرحها النظريات الفرعية، وإنما ينصب بصورة أساسية على الكليات التي تمثل محور هذه النظريات وبؤرتها. بحيث لا تخرج نظرية فرعية عنها، ولا يشذ مفكر عن إطارها.

وفي سياق تناولنا لهذه الغايات سوف نحاول حصرها في مستويين أساسيين يمثلان محور الحركة الاجتماعية ووجهتها. وتصب فيهما أو تبرز من خلالهما الأبعاد المجتمعية الأخرى.

هذان المستويان هما:

١ ـ **المستوى السياسي**: بالنظر إلى الغايات التي تسعى إلى تحقيقها نظريات التنمية السياسية، سواء الليبرالية أو الماركسية ـ رغم الاختلاف الظاهري بينها في الصياغات اللفظية والوسائل ـ نجد أنها تلتقي عند نقطة واحدة أو هدف محوري واحد، يمثل جوهر الغاية لكل منها. ذلك أن تحقيق الحرية بمفهومها الأشمل وتضاؤل دور الدولة وسلطتها في مواجهة المجتمع، وزيادة مشاركة المواطن في السلطة السياسية، وتحقيق المساواة، سواء في مخرجات النظام أو مدخلاته، والوصول إلى صيغة سياسية تحقق التوازن بين فئات المجتمع، يمثل الغاية الأساسية لكل منهما رغم اختلاف الصياغات اللفظية. فما تعبر عنه النظريات الليبرالية بالحرية والديمقراطية والمشاركة والرشادة

والعمومية والتجريد، والخروج من اعتبارات القرابة والدين والطبقة إلى معايير المساواة والمواطنة واعتبار الإنجاز والكفاءة والعمل محك التعامل والتمييز[٢٢٩]. ليس إلا صياغة أخرى لمفاهيم المرحلة الشيوعية، كما قدمتها النظرية الماركسية، سواء مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا، أو مرحلة زوال الدولة زوالاً نهائيًّا، فكلتا الصياغتين الليبرالية والماركسية ترمي إلى غاية واحدة، وهي تحقيق أقصى قدر ممكن من حرية المواطن تجاه الدولة، بحيث أما تكون الدولة خادمة له ومحايدة تمامًا في تعاملها مع المواطنين وغير منجازة لأي فئة أو طبقة وتحقق أقصى قدر من الديمقراطية والمشاركة السياسية[٢٣٠]، أو تزول الدولة نهائيًّا على أساس أنها في طبيعتها وتكوينها ونشأتها تمثل تحكم طبقة معينة في باقي طبقات المجتمع. أو هي أداة لطبقة معينة، أو لجنة إدارة شؤون البرجوازية[٢٣١].

ورغم هذا التداخل بين الغايات المطروحة على مستوى النظريتين الليبرالية والماركسية إلا أننا نجد أنه بالنسبة للنظرية الماركسية فالغاية واضحة بصورة أكثر إذا ما قورنت بالنظرية الليبرالية بالإضافة إلى أن الوصول إليها حتمي، تسانده قوى التاريخ وجدليته، حيث يعد المجتمع الشيوعي هو المرحلة النهائية لصيرورة المجتمع البشري، ولا يستطيع أن يفلت منها أي مجتمع من

---

(٢٢٩) انظر على سبيل المثال:

Dold, op. cit. pp 11-15.
Varma, op. cit. pp. 123-124.
Dahl and Lindblom, op. cit. pp. 28-54.
Chilcote, **Theories of Comparative Politics;** op. cit. PP. 277-283.

د. علي الدين هلال، **نحو إطار نظري لتحليل عملية التنمية السياسية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢٣٠) حول أزمة المشاركة أنظر:

Weiner, op. cit. pp. 159-204.
Dave Krishna, **Political Development: A Critical Perspective,** (London: Oxford University Press, 1979), pp. 28-39.

(٢٣١) د. مراد مجدي وهبة، «حدود السياسة العامة في بلدان العالم الثالث» الإطار النظري في: ندوة **تحليل السياسات العامة**، مركز الدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ١١ ـ ١٣ نوفمبر ١٩٨٧، ص ٣.

المجتمعات[٢٣٢]. في حين لا تقوم النظرية الليبرالية على مثل هذه الحتمية، بل ترى أن الوصول إلى مجتمع الإنجاز والمشاركة السياسية والديمقراطية يستلزم الأخذ بأساليب ووسائل معينة؛ مثل تحقيق التمايز البنائي، والتخصص الوظيفي، والمساواة في تولي الوظائف، والعلمانية ووجود الأحزاب السياسية، وجماعات المصالح، والقضاء على رموز المجتمع التقليدي وعلى مؤسساته وقيمه.. الخ[٢٣٣]. وهذا أيضًا ما لا تفتقده النظرية الماركسية التي تطرح العديد من الوسائل التي تتفق أو لا تتفق مع أصولها النظرية بغية الوصول إلى المجتمع الشيوعي، سواء تمثلت هذه الوسائل في تحقيق الثورة أو التغيير الجذري، أو في فرض العقيدة الشيوعية على الجماهير، أو إنشاء الأحزاب الشيوعية والنقابات. أو تحقيق التحوّل الاشتراكي بطريقة سلمية. هذا مع الأخذ في الحسبان أن هذه الوسائل تعمل في إطار حتمية تاريخية معينة، مؤداها أن الوصول إلى المجتمع الاشتراكي ثم «الشيوعي» سوف يتم بفعل العوامل التاريخية.

أما مدرسة التبعية، فرغم أنها لا تخرج عن إطار غايات النظريات الليبرالية والماركسية، خصوصًا الأخيرة، حيث يعد مفكروها ماركسيون جدد[٢٣٤]، يحاولون الوصول إلى صياغة ماركسية جديدة، تتخلص من النظرية الماركسية التقليدية للعالم غير الأوروبي، وتحاول التواؤم مع واقع هذه الدول. إلا أنه عند النظر إلى الغايات الأساسية لعملية التنمية نجد أنها تنطلق من نفس النظرة

---

(٢٣٢) Chilcote, **Theories of Development and Underdevelopment** op. cit., p. 5.
Marx and Engels, op. cit. pp. 87-96.
محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ٢٢٨.
د. محمد علي محمد، مرجع سابق، ص ص ٢١ - ٢٢.

(٢٣٣) Dodd, op. cit. pp. 11-15.
Varma, op. cit. pp. 123-124.
Aidan Foster Carter, <<**New Marxist Approaches to Development and Underdevelopment** >>, In: Emanuel De Radt and Cavin Williams, (eds.), **Sociology and Development**, (London Publications, 1974), P. 80.
Ronald H. Chilcote (ed.) **Dependancy and Marxism**, (Colorado Westview Press, 1982) PP. 3-15.

الماركسية التقليدية التي ترى أن العالم غير الأوروبي لم يدخل بعد مرحلة الرأسمالية، ومن ثم لا بد من دخوله إلى هذه المرحلة عن طريق إزالة المجتمع التقليدي، وتفتيت البنية الاجتماعية التقليدية، تمهيدًا للدخول في العملية التاريخية. وانطلاقًا من هذه النظرة ركز مفكرو التبعية على أهمية التخلص من وضع التبعية الذي أوجدته الحقبة «الاستعمارية» سواء فيما يتعلق بالسلطة السياسية التابعة للمركز «الرأسمالي» أو الطبيعة السلطوية للنظم السياسية. حيث أطلق على الدولة في العالم غير الأوروبي مصطلح «الدولة السلطوية»، أو «دولة ما بعد الاستعمار»، على أساس أن هذه الدولة تتميز بأنها قطاع متضخم على حساب المجتمع تسيطر عليه «الأوليجاركية العسكرية البيروقراطية[٢٣٥]، أو البيروقراطية البرجوازية، أو البيروقراطية السلطوية»[٢٣٦]. مما يجعل دور هذه الدولة في صورتها الحالية مناقض لمصلحة المجتمع ولمصلحة الفئات الشعبية بصورة أخص؛ لأنها دولة تابعة تسلطية غير فعالة. تسيطر عليها فئة ترتبط بدولة المركز، يسودها نمط معيشي وفكري هو النمط «البرجوازي» نفسه ومن ثم فإن هدف مدرسة التبعية وغايتها هو التخلص من هذه الدولة، والوصول إلى صيغة للحكم تعمل على تحقيق النمو المتجه للداخل وذلك من أجل الوصول إلى نفس الغايات التي تطرحها النظريات الأوروبية خصوصًا الماركسية منها. ومن هنا يمكن القول إن مدرسة التبعية لم تقدم بديلاً للنظريات الأوروبية على مستوى الغايات السياسية الأساسية، حيث إنها تسعى لتحقيق الغايات نفسها، ومن ثم إدماج المجتمعات غير الأوروبية في نفس سياق التطور الذي سلكته أوروبا. فهذه المدرسة، وإن كانت تدعو إلى الاستقلال السياسي عن النظم والسياسات الأوروبية إلا أنها لم تتطرق إلى تحقيق الاستقلال الحضاري والاجتماعي ولم تدعُ إليه[٢٣٧].

---

(٢٣٥) Hamza Alvi, «The State in post-Colonial Societies: Pakistan and Bangladesh», **New Left Review**: No. 74, July-August, 1972), pp.172-207.

(٢٣٦) Gwillermo O'Donnella, **Modernization and Bureaucratic Authoritarianism in Latin America** (Berkeley, University of California, 1973) pp. 109-111.

(٢٣٧) حول مدرسة التبعية راجع: -

د. عبد الخالق عبد الله، مرجع سابق، ص ٤٩ وما بعدها.

٢ - **المستوى الاقتصادي**: يعد تحقيق أعلى درجات الاستهلاك والإشباع المادي غاية جميع نظريات التنمية السياسية، سواء تمثل هذا الاستهلاك في سلع أو خدمات[٢٣٨]. حيث نجد جميع نظريات التنمية السياسية تعتبر أن هذا البعد محور العملية الإنمائية وجوهرها، بل ومؤشرها الذي من خلاله يمكن قياس مدى تقدم مجتمع ما أو تأخره.

وبالنظر إلى المؤشرات التي تستخدمها نظريات التنمية نجد أنها تنصب على توفير السلع والخدمات الأساسية والثانوية بل الترفيهية، ولا يوجد فارق هنا بين الماركسية والليبرالية. فمجتمع الاستهلاك الوفير هو نفسه مجتمع «من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته». وإذا كان هناك خلاف في الوسائل فإن الغاية واحدة هي الوصول إلى مجتمع الرفاهية أو الوفرة، أو الاستهلاك الجماهيري الوفير.. الخ[٢٣٩].

أما مدرسة التبعية فإنها تضع هدفًا سابقًا على هذه الغاية، وهو تحقيق التنمية المتجهة للداخل وإزالة قيود التبعية، وتصنيع الاحتياجات وإحلال الواردات.. الخ مما يدخل في إطار وسائل تحقيق نفس الغايات التي تسعى إليها النظريات الأوروبية ماركسية أو ليبرالية[٢٤٠].

ثانيًا: تقويم غايات التنمية السياسية

بعد هذا التناول الموجز لغايات نظريات التنمية السياسية سيحاول الباحث

Chilcote, **Theories of Comparative Politics,** op. cit. pp. 297-313.
Cardoso, op. cit. pp 8-28.
Varma, op. cit. pp 123-124.

(٢٣٨) - الأمم المتحدة - **الاستراتيجية الإنمائية الدولية لعقد الأمم المتحدة الأنمائي الثالث،** القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٢.

- محمد زنبير، «نحو اكتشاف جديد للثقافة الإسلامية» **الإسلام اليوم** (الرباط): العدد ٣ أبريل ١٩٨٥، ص ١٧.

(٢٣٩) - د. حامد السايح، «معالم على طرق التنمية في السبعينات»، **مصر المعاصرة** (القاهرة): عدد ٣٤١ يوليو ١٩٧٠، ص ٧٤.

(٢٤٠) Chilcote, **Theories of Comparative Politics,** op. cit. pp. 277-280.
John Maurice Clark, **Economic Institutions and Human Welfare,** (New York: Alferd A. Knoph, 1957), pp. 264-282.

تقويمها طبقًا لمحكّات ثلاثة أساسية هي:

١ ـ مدى تناسقها المنطقي في بنائها النظري.

٢ ـ ما أفرزته الخبرة الأوروبية المعاصرة، ومدى تحقق مثل هذه الغايات أو إمكانية تحقيقها.

٣ ـ مدى ملاءمتها وصلاحيتها للدول غير الأوروبية.

وبناء على هذه المحكات الثلاثة، سوف نحاول ـ اتساقًا مع موضوع هذه الدراسة ـ تقديم نظرة انتقادية لهذه الغايات، قبل الدخول في الحديث عن غايات مجتمع الاستخلاف، كما تصورها الأصول الإسلامية.

١ ـ إن هذه الغايات ـ على مستوى صياغتها النظرية ـ قاصرة ناقصة. حيث إنها لا تمثل غايات حقيقية، يمكن اعتبارها المقصد النهائي للحركة البشرية والصيرورة الاجتماعية كما أنها لا تشتمل على كل جوانب الظاهرة الإنسانية، وإنما تركز بل تضخم بعض الجوانب على حساب الأخرى دونما مبرر منطقي.

فبالنظر إلى الغايات السابق الإشارة إليها نجد أنها وسائل قد تم تضخيمها لتصبح غايات. كما أنها قد بنيت أساسًا على فرضيات لم تثبت صحتها من خطئها. فالغايات السياسية التي تركز على الديمقراطية والمشاركة السياسية، وإضعاف دور الدولة في مواجهة المجتمع، وإخضاع الدولة أو السلطة لسيطرة المجتمع، تقوم على فرضية أن الدولة ـ وهي الشكل السياسي الذي شهدته الخبرة الأوروبية ـ هي أرقى الأشكال السياسية، بل هي الشكل الوحيد. وهذه فرضية خاضعة للنقاش... أليس هناك أشكال سياسية أكثر فاعلية من الدولة؟ ألا توجد روابط سياسية غير هذه الرابطة؟ وأين يقع مفهوم «الخلافة» أو «مجتمع الأمة»؟ وهل يمثل كل منهما دولة أم هما شكلان آخران غير الدولة؟

هذا بالإضافة إلى السؤال المحوري، ثم ماذا بعد تحقق الديمقراطية الكاملة والمشاركة السياسية والفعالية والاستقرار؟ هل سيصاب المجتمع بالجمود والتحجر؟ أم ستظهر هناك عراقيل ومشاكل أخرى؟ كذلك هل ستزول

الدولة فعلاً كما ترى الماركسية؟ وهل فعلاً الدولة نتاج التناقض الطبقي، ومن ثم سوف تزول بزوال الطبقات؟ وهل ستزول الطبقات أم سوف تظهر هناك طبقات أخرى؟(٢٤١) وما هو مصير «المادية التاريخية» بعد الوصول إلى مرحلة «اللادولة» هل سيتوقف «الديالكتيك» أم ستظهر هناك تناقضات أخرى؟ وما هو الدليل على أن الشيوعية هي آخر مراحل التطور البشري؟ وهل يمكن القول إن المجتمع سوف يستغني عن السلطة السياسية المنظمة لحاجاته ومتطلباته؟

وكذلك بالنسبة للغايات الاقتصادية. هل سيتحقق الاشباع الكامل لكل حاجات الإنسان؟ وأين تقع هذه المقولة من التعريف الأوروبي لعلم الاقتصاد القائم على المواءمة بين الحاجات المتعددة والموارد النادرة؟ هل سيزول مفهوم الندرة عن الموارد؟ وهل ستكون «الطبيعة» أكثر سخاءً منها الآن بحيث تقدم للإنسان كل ما يطلب؟ ثم ماذا بعد الوصول إلى مرحلة الاستهلاك الجماهيري أو الاستهلاك الوفير؟ هل سيتحول الإنسان إلى مجرد مستهلك فقط؟ أليس له مصير آخر؟ وهل الحياة الدنيا هي نهاية المطاف؟ والموت خاتمة لوجود الإنسان؟ وما هو الدليل على ذلك؟

هذا بالإضافة إلى التساؤلات التي تثور حول آليات حركة المجتمع. هل سيتوقف المجتمع عن النمو، وما هو الدافع الحافز لتحقيق المزيد من النمو؟ وأين تقع مقولات ابن خلدون عن الحضارة وزوال الدولة من هذه الغايات؟(٢٤٢).

٢ ـ على مستوى تحقيق هذه الغايات في المجتمعات الأوروبية نجد أنه

---

(٢٤١) مليوفان ديلاس، **الطبقة الجديدة**، [ب.ن، ب.ت]، ص ص ٢٧ ـ ٤٠.
جورج غورفيتش، **دراسات في الطبقات الاجتماعية**، ترجمة: أحمد رضا، القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢، ص ص ١٢٣ ـ ١٥٣.

(٢٤٢) انظر: باقر الصدر، مرجع سابق، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٥٠.
ـ د. أنور عبد الملك، **تنمية أم نهضة حضارية**، مرجع سابق، ص ٨.
ـ بيير باسكالون، مرجع سابق، ص ١٥.

على الرغم من قيام هذه النظريات على خلاصة التجربة الأوروبية، وتعميمها كنسق عالمي، يصلح لجميع المجتمعات، إلا أن هذه الغايات لم تشهد تطبيقًا فعليًا في المجتمعات الأوروبية. وذلك للأسباب الآتية:

(أ) إن تحقق الديمقراطية السياسية والمشاركة الكاملة وخضوع السلطة السياسية لإرادة المجتمع أمل لا زالت تنشده المجتمعات الأوروبية؛ ذلك أن قواعد اللعبة السياسية ما زالت ـ في المجتمعات الليبرالية أو الماركسية ـ بيد نخبة معينة تتحكم في المجتمع عن طريق العديد من الوسائل التي تحقق لها شرعية مصطنعة ورضًا مزيفًا بإقناع المجتمع الأوروبي أنه مجتمع ديمقراطي(٢٤٣). فسيطرة الشركات الكبرى وجماعات المصالح، وخضوع نتائج اللعبة السياسية للمصالح الاقتصادية، والاحتكارات الكبرى، أمر في غير حاجة إلى برهان أو تأكيد على الرغم من المظهر الديمقراطي لهذه المجتمعات، إلا أنها في الحقيقة «ديمقراطية نخبة» تملك أدوات تشكيل وعي الجماهير وتوجيهها(٢٤٤).

(ب) إن التقدم التكنولوجي المضطرد يضعف قدرات المجتمع في مواجهة الدولة ويضخم من قدرات الاحتكارات الرأسمالية والكارتلات، مما يفقد المجتمع ـ بمعناه العام ـ وجوده على المدى الطويل، ذلك أن الاختراعات الحديثة تعد حكرًا على المشروعات الكبرى، والجيوش التي تمتلك القدرة التكنولوجية، اللازمة لتطوير المخترعات، ومن ثم فإنّ من يملك هذه التكنولوجيا المتقدمة هو النظام السياسي والشركات الكبرى التي تستطيع من خلال هذه الوسائل عالية التطور السيطرة على المجتمع، وتوجيهه عن طريق

---

(٢٤٣) أنظر في كيفية السيطرة الثقافية وتشكيل الوعي الجماهيري واصطناع الشرعية والرضا ـ هربرت أ. شيللر، **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة: عبد السلام رضوان. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٠٦، أكتوبر ١٩٨٦.
أوستن راني، **قنوات السلطة**، ترجمة: موسى جعفر، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، سلسلة المائة كتاب، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

(٢٤٤) د. فاروق يوسف أحمد، **القوة السياسية**، القاهرة: مكتبة عين شمس، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ص ١٣٧ ـ ١٤٦.

وسائل الإعلام والإعلان وأجهزة الدولة والأحزاب، بحيث تخلق لديه وعيًا زائفًا ومطالب استهلاكية لا تمثل حاجة حقيقية لديه، ولا تحقق له أي إشباع، حيث أصبح «لفظ العبودية يقدم ـ في المجتمع المعاصر ـ في صورة لفظ من ألفاظ الحرية بحيث أضحى الأفراد لا يشاركون في تحديد حاجاتهم الحقيقية، وإنما تفرض عليهم الحاجات، حسب متطلبات المشروع الإنتاجي، وبحسب التكييف الذهني الذي يتعرضون له عن طريق وسائل الإعلام، حتى أصبح الإنسان يساوي العمل والاستهلاك، وأصبح الفكر ذكاءً، واللانهائي كمًّا، والنمو غاية كمية في الإنتاج والاستهلاك»[٢٤٥].

(جـ) إن التقدم التكنولوجي المعاصر يعضد آلية الصراع الدولي، فالملاحظ أن اتجاه تطور المخترعات التكنولوجية جاء بداية في سياق الصراع، ومن خلال الجيوش وما زال. حيث إن أكثر المؤسسات قدرة على تطوير المخترعات هي المؤسسة العسكرية. ولا يعني هذا أن هذه المخترعات مقصورة على الاستخدام العسكري وإنما ينصرف أغلبها إلى خدمة آلية الصراع الدولي، مما يجعل من هذا التطور التكنولوجي المتسارع أداة لتدمير الكرة الأرضية سواء بقصد أو بغير قصد، حيث لن يكون هذا التطور التكنولوجي في صالح الإنسان على المدى البعيد.

(د) لم تصل أي من المجتمعات الأوروبية إلى مجتمع الوفرة، أو الاستهلاك الجماهيري الوفير، ولم تصل الماركسية إلى المرحلة الشيوعية العلمية، أو يصبح لكل حسب حاجته، بل ما زالت الدول الأوروبية تشهد ارتفاعًا في معدل البطالة، وما زال الاتحاد السوفييتي يستورد القمح، كذلك ما زالت الجماهير السوفييتية تنتظم في طوابير المجمّعات الاستهلاكية، فالواقع الأوروبي المعاصر يضع قيودًا كثيرة على إمكانية الوصول إلى غايات التنمية التي وضعها، بحيث أصبح إمكان الوصول إليها شبه مستحيل.

---

(٢٤٥) أنظر: روجيه غارودي، **طور الحضارات**، مرجع سابق، ص ٤٢.
د. قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ١١١.

٣ ـ على مستوى صلاحية هذه الغايات للمجتمعات غير الأوروبية: إن مناقشة مدى صلاحية هذه الغايات للمجتمعات غير الأوروبية، يجب أن تنفصل تمامًا عن مدى صحة هذه الغايات في ذاتها وبنائها النظري، وعن مدى صلاحيتها للمجتمعات الأوروبية. وهنا يجب إعادة التأكيد على فكرة «مالك بن نبي» التي تفصل بين الصحة والصلاحية. فالشيء قد يكون صحيحًا في ذاته، ويصلح لمجتمع، ولا يصلح لآخر. وفي هذا السياق يجب أن ننظر إلى صلاحية هذه الغايات في ضوء الحقائق التالية:

(أ) إن النمو الأوروبي على هذا النحو الذي وصل إليه جاء على حساب مجتمعات العالم غير الأوروبي، حيث قامت الثورة الصناعية على نتائج الكشوف الجغرافية واحتلال دول العالم غير الأوروبي، واستنزاف مواردها، ونهب ثرواتها، بحيث يمكن القول إن العالم أجمع ساهم في تقديم كافة السبل والموارد لتحقيق التطور الأوروبي «فلقد وضعت ثروات العالم كلها تحت قدم الرجل الغربي طوال ما يقرب من أربعة قرون، وكان همه الأساس ألا يمتلك إلا الذهب والفضة والماس. . .»[٢٤٦] كذلك فإن التطورات التكنولوجية المعاصرة نتاج جهد تبذله شعوب العالم أجمع، سواء بإرادتها أو مجبرة عليه. فهجرة العقول من العالم غير الأوروبي إلى العالم الأوروبي خصوصًا في التخصصات الفنية الدقيقة أمر في غير حاجة إلى برهان. وموارد العالم جميعها تخضع لسيطرة الشركات المتعددة الجنسيات، كما أن المجتمعات غير الأوروبية تقدم سوقًا رائجًا لتصريف وأختبار المنتجات الأوروبية.

(ب) إن الظروف التاريخية التي تمت فيها التجربة الأوروبية تختلف جذريًا عن الظروف المعاصرة التي تحيط بعملية تنمية البلدان غير الأوروبية[٢٤٧] سواء من حيث توفر الموارد اللازمة، أو المنافسة الدولية، واحتياجات الحماية الجمركية للحفاظ على استمرار المصنوعات المحلية، أو

(٢٤٦) لويس ممفورد، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢٤٧) أندريه جندر فرانك، **تطور التخلف في** بول سويزي، مرجع سابق، ص ص ١٠٢، ١٠٣.

سيطرة الشركات متعددة الجنسية على التكنولوجيا وتحكمها في استخدامها. هذا بالإضافة إلى عدم ملاءمة هذه التكنولوجيا ذاتها لظروف الدول غير الأوروبية، سواء من حيث اعتمادها على نمط إنتاج كثيف رأس المال في مجتمعات تتوفر فيها اليد العاملة الرخيصة وتنتشر فيها البطالة بأنواعها المختلفة. أو من حيث القدرة على الاستخدام والتطوير «فالمعادلة الاجتماعية للفرد في العالم غير الأوروبي تختلف كثيرًا عن المعادلة الإجتماعية للفرد الأوروبي، حيث إن الواقع الإنساني لا يفسر على أساس معادلة واحدة بل حسب معادلتين: **الأولى**: معادلة بيولوجية تسوي بين الإنسان وأخيه الإنسان في كل مكان، بحيث يستطيع هذا كل ما يستطيع الآخر إلا فيما فضّل الله فيه بعض الأفراد على الآخرين. **والثانية**: معادلة اجتماعية تختلف من مجتمع لآخر، وفي المجتمع الواحد تختلف من عصر إلى آخر حسب الاختلاف في الظروف الاجتماعية والثقافية ودرجة النمو أو التخلف»[٢٤٨]. ومن ثم فإن مدى ملاءمة هذه التكنولوجيا للمجتمعات غير الأوروبية قد يكون موضع شك، وهناك العديد من التجارب التي تثبت فشل استخدام التكنولوجيا عالية التطور في المجتمعات غير الأوروبية.

(جـ) إن الهيكل الاقتصادي للمجتمعات غير الأوروبية هيكل مشوّه، خضع لعملية استبدال وإعادة توجيه خلال فترة البغي الأوروبي، حيث اعتبرت المناطق المحتلة «المستعمرات» ملحقات بالدولة الأوروبية الباغية، تتصرف فيها كيفما تشاء، ومن ثمّ تمَّ إخضاعها لنظرية التخصص الدولي[٢٤٩] التي تقوم على تخصص كل دولة أو منطقة في السلعة التي تحقق فيها ميزة نسبية. ومن هنا فقد أخضعت اقتصاديات الدول غير الأوروبية لنوع من التشويه المتعمَّد حيث

---

(٢٤٨) مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٢، ص ص ١٠٩ - ١١٧.

محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ص ١٢ - ١.

(٢٤٩) د. أحمد الغندور، **العلاقات الاقتصادية الدولية**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠، ص ١٥ وما بعدها.

اعتبرت المستعمرات مزارع لإمداد المجتمع الأكبر الذي تنتمي إليه بالسلع الغذائية، كما يرى جون ستيوارت ميل. فأدخلت المحاصيل النقدية على حساب المحاصيل الغذائية، وأدخل مبدأ «الاقتصار على محصول واحد» في كل دولة. فأجبرت غانا على زراعة الكاكاو وهجر الزراعات الغذائية، وحولت ليبيريا إلى مزرعة تابعة لشركة الإطارات والمطاط وتمَّ الشيء نفسه في داهومي ونيجيريا وتنزانيا ومصر والسودان والهند الصينية وكوريا والجزائر. . . . الخ، عن طريق استخدام القَهر حينًا، وإغراق السوق بالسلع الغذائية الرخيصة أحيانًا»(٢٥٠) .

(د) إن المجتمعات غير الأوروبية لن تستطيع تحقيق «اللحاق بالركب الحضاري» أو «تضييق الفجوة» بينها وبين الدول الأوروبية؛ نظرًا لأن الدول الأوروبية تسير في حركة تلقائية مضطردة، مما يعني أن تحقيق اللحاق وتضييق الفجوة يستلزم إيقاف نمو المجتمع الأوروبي أو تحقيق تنمية خيالية في الدول غير الأوروبية وكلاهما أمر غير وارد. فالفكرة الكامنة خلف هذين المفهومين هي الإبقاء على المجتمعات غير الأوروبية متخلفة عن سياق التطور الأوروبي، تابعة له، ومستهلكة لمنتجاته، وسوقًا لتصريفها، ومصدرًا للمواد الخام اللازمة له «فكما أن تنمية روح التنافس بين المستهلكين في داخل المجتمعات الصناعية تلعب دورًا فعّالاً في جلب مزيد من الضحايا لقيم المجتمع الاستهلاكي، فإن رفع شعار اللحاق بالدول الصناعية من شأنه أن يغذي الشعور بالحرمان لدى دول العالم الثالث» على نحو يسهل انقيادها لنمط الحياة الغربي. «ذلك أن الذي لا يقتفي أثر خطواتك، ويرفض أن يستمر في السير خلفك قد تفقد تبعيّته لك إلى الأبد. وليس هناك أكثر فعّالية في ضمان التبعية من أن تحاول إقناعه باستمرار بأنه

---

(٢٥٠) فرانسيس مورلابيه، جوزيف كولينز، **صناعة الجوع «خرافة الندرة»** ترجمة: أحمد حسان، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٦٤، أبريل ١٩٨٣، ص ص ١٢٣ ـ ١٣٢
كذلك أنظر:
د. علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص ص ٣٧ ـ ٣٨.
د. رمزي زكي، **التاريخ النقدي للتخلف**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١١٨، أكتوبر ١٩٨٧، ص ص ٥٢ ـ ٥٣.

ليس هناك هدف أكثر جدارة من أن يحاول اللحاق بك. وهذا بدوره يعتبر هدفا كلما قطعت الدول الفقيرة نحوه شوطًا أمعن هذا الهدف في الابتعاد»[٢٥١]، كما أن مفهوم تضييق الفجوة يعتمد على معيار سطحي غير ذي مضمون، إذ يركز على تحقيق التساوي في متوسطات الدخل في الدول الغنية والدول الفقيرة ويعتبر هذا المؤشر دليلاً على الوصول إلى مرحلة النمو والحداثة، ويرد على هذا المفهوم العديد من أوجه النقد أهمها:

(١) إن اعتماد المتوسطات في قياس الظواهر الاجتماعية معيار مضلل؛ ذلك أنه لا يعبر عن حقيقة الظاهرة، بقدر ما يضفي عليها نوعًا من الغموض والإبهام، تضيع معه الفروق والتميزات. فمتوسط الدخل ليس إلا متوسطًا حسابيًا، لا يظهر الفوارق الحقيقية، وإنما يذيبها نظريًا، رغم وجودها واقعيًا.

(٢) إن متوسطات الدخل قد لا تكون مبنية على أساس اقتصادي متين، بل قد تكون نتيجة بيع أصول عينيّة أو مواد خام أو خدمات، فمتوسط الدخل في الدول النفطية يقترب أو يزيد عن الدول المتقدمة، على الرغم من واقع التخلف والركود والتبعية الذي تعيشه الدول النفطية[٢٥٢].

(هـ) إن تقديم هذه الغايات للدول غير الأوروبية يستبطن فرضية التطور الخطي التصاعدي للمجتمعات البشرية، وينفي ذاتية أو خصوصية هذه المجتمعات في أن يكون لها طريق آخر غير الطريق الأوروبي. فطبقًا لهذه الغايات تكون الحياة الدنيا هي نهاية المطاف، ولا يوجد مكان للإيمان بالحياة بعد الموت أو الآخرة والجنة والنار والحساب. كذلك فإن مفهوم «الزهد» كقيمة اجتماعية وحضارية تمثّل غاية وهدفًا في مجتمعات أخرى ليست ذات مكان هنا. ومن ثم فإن هذه الغايات تنفي تاريخ المجتمعات غير الأوروبية وقيمها الثقافية «فاعتبار النمو الاقتصادي غاية عليا للتنمية يحول الوسيلة إلى هدف بل

---

(٢٥١) د. جلال أمين، **تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية**، مرجع سابق، ص ٨.

(٢٥٢) عادل حسين، «التنمية الاقتصادية العربية وعامل النفط». في: د. إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، **التنمية الاقتصادية العربية**، مرجع سابق، ص ص ١١٤ - ١١٥.

يضحّي بالهدف الأسمى في سبيل مضاعفة السلع والخدمات، حيث تعتبر نظريات التنمية أغلى مقوّمات ثقافتنا من «عوائق التنمية» فالإيمان بالله في نظر اقتصاديّ التنمية المحدثين قَدَريّة، تضعف الحافز على التغيير وإحراز التقدم، والولاء للعائلة والارتباط العاطفي لها يضعف حافز الفرد لإحراز النجاح المادي لنفسه، والكرم إسراف، والقناعة مدعاة للركود، والتعاطف مع الآخرين مضيعة للوقت»(٢٥٣).

(و) إن تقديم الغايات الماركسية للعالم غير الأوروبي يعد هدمًا ايديولوجيًا وتكذيبًا تاريخيًا للنظرية الماركسية ذاتها. ذلك أن هذه المجتمعات لم تبلغ مرحلة الرأسمالية بعد، فكيف تنتقل فجأة إلى الاشتراكية؟ وهل يكون الانتقال بفعل عوامل البناء الفوقي التي تفرض التغيير على البناء التحتي أم العكس؟ وأين قوانين الجدلية المادية في تحقيق الاشتراكية في هذه البلدان؟

هذا بالإضافة إلى المعوقات التي أفشلت العديد من التجارب الاشتراكية في دول العالم غير الأوروبي. مثل مصر والجزائر وشيلي وتنزانيا... الخ نظرًا لأنه سادها نوع من التلفيقية والحلول الوسط، بحيث مزجت الاشتراكية مع الرأسمالية، مع تقاليد ثقافية محلية، مما أوجد في النهاية نموذجًا ترقيعيًا غير ذي مضمون.

ثالثًا: غايات مجتمع الاستخلاف كما حددتها الأصول الإسلامية

إذا كانت طبيعة المسلَّمات التي ارتكزت عليها نظريات التنمية السياسية قد فرضت عليها النقص والقصور، أو الدنيوية وافتقاد الشمول، فإن مجتمع الاستخلاف الذي يقوم على مسلمات مناقضة لتلك التي تقوم عليها نظريات التنمية السياسية، ويستند إلى معيار مستقل عن البشر، متجاوز لإطار الزمان والمكان، يحكمها ولا يحكم بها، يجعل غاياته تتصف بالكمال والشمول؛ لأنها غايات صادرة عن الله عز وجل، هو الذي يحددها، وليس العقل البشري

---

(٢٥٣) د. جلال أمين، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، ص ص ٦ ـ ٧.

المتلبس بالزمان والمكان[٢٥٤]، فغاية الإنسان ـ طبقًا للمفهوم الإسلامي ـ تشمل جميع أبعاد حياته، سواء على الامتداد الزماني أو على مستوى جوانبها المختلفة. فلا تقف بالإنسان عند إطار الدنيا فقط، بل الغاية الحقيقية هي الآخرة، حيث هي الحياة الحقيقية. ﴿**وإنَّ الدارَ الآخرةَ لَهي الحَيَوانُ**﴾[٢٥٥]، كما أنها لا تقتصر على إشباع حاجاته المادية فقط. بل لا تفرق بين المادي والروحي؛ حيث المادي مستبطن بالروحي ﴿**قل إنّ صَلاتي ونُسُكي ومَحْياي ومَمَاتي لله ربِّ العالمين**﴾[٢٥٦] بالإضافة إلى أنها تحقق العدل بين الأجيال، حيث لا يسعى جيل للتمتع على حساب آخر، أو لإلغاء دوره عن طريق تقديم كافة السبل والمسهلات له، بحيث يجعل وجوده عديم الجدوى والفائدة. وإنما يعرف كل جيل دوره ورسالته في تعمير الأرض وتحقيق العبادة لله، وموضعه في إطار أمته التي تمتد من آدم عليه السلام حتى آخر مسلم على ظهر الأرض، ولا تحدد بإطار زمني أو إقليم ومكان، وإنما تحددها العقيدة وإسلام الوجه لله[٢٥٧]. وبناء على هذه الوحدة المستمدة من التوحيد المتجاوزة للزمان والمكان فإن لكل أمة حسابًا جماعيًا عند الله[٢٥٨] إلى جانب الحساب الفردي

---

(٢٥٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٢٨١.
قارن مع محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ص ٣٧ ـ ٣٨.
حيث يرى أن القول: بأن الله أو الإنسان السيد هو الذي يحدد في نهاية المطاف غايات الشخص والمجتمع، إنما يعني تكرار الشهادات الإيمانية والكلام الطيب الذي كذبه التاريخ والتجربة الواقعية المعاشة... ولذا فما علينا إلا أن نستدير من جديد تجاه العقل. أقصد العقل المغتني عن طريق مسارات على أنماط المجتمعات المعروفة حتى يومنا هذا وتجاربها، إنه العقل الذي يعرف فلسفيًّا أن الوعي يتوصل إلى تغيير العالم عن طريق الممارسة وتجسيد الأبدي من خلال التحول والصيرورة.

(٢٥٥) سورة العنكبوت، الآية. ٦٤.

(٢٥٦) سورة الأنعام، الآية: ١٦٢.

(٢٥٧) حول تحديد مفهوم الأمة في القرآن وامتدادها الزماني إرجع إلى سورة الأنبياء، الآيات من ٤٨ ـ ٩٢.

(٢٥٨) حول وحدة الأمة في الأجل والنهاية والحساب الجماعي إرجع إلى سور: ـ
ـ البقرة، الآيات: ١٣٤ ـ ١٤١.

لكل إنسان، مما يجعل مسؤولية الأمة تقع على عاتق كل فرد من أبنائها، فيما يطلق عليه «فروض الكفاية» إلى جانب «فروض العين» فشعور كل إنسان أنه محاسب على أمته وسلوكها وأوضاعها كما يحاسب على نفسه يضبط غاية الاستخلاف، ويحافظ على ديمومتها واستمرارها، ولا يخضعها للمصلحة الجماعية أو الفردية المنقطعة عن المصلحة الشرعية. ويحقق توازن النمو والإعمار واستغلال مسخرات الله في الكون. ويضبط قواعد التعامل بين مجتمع الاستخلاف والمجتمعات الأخرى كذلك بينه وبين مسخرات الله في الكون من حيوان ونبات وجماد.

وعند تحديد غايات مجتمع الاستخلاف نجد أنها لا تخرج عن غاية أساسية، وغايتين فرعيتين تمثلان عائدًا أو مردودًا أو جزاءً لتحقيق الغاية الأساسية. فالغاية الأساسية للإنسان هي تحقيق العبادة لله والغاية الفرعية أو العائد والمرود هي تحقيق الحياة الطيبة في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة.

١ ـ الغاية العليا لمجتمع الاستخلاف تحقيق العبادة لله وحده: فأصل الوجود البشري هو تحقيق العبادة لله وحده، وتسليم الأمر إليه، والعمل على تحقيق منهجه وشريعته **﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنس إلّا ليعبدون﴾**(٢٥٩) والعبادة معناها طاعة الله والخضوع له والتزام ما شرعه من الدين **﴿إن الحكمُ إلّا للّهِ أَمَرَ أَلّا تعبُدوا إلا إيّاه﴾**(٢٦٠) مما يجعل الإنسان لا يخضع إلا للحق الذي أوحاه الله ويتجنب الظنون والأوهام، تحقيقًا للغاية التي وجد من أجلها(٢٦١)، وقد فسر الرسول ﷺ العبادة بأنها الاتباع والدينونة الشاملة لله وحده، وليست الشعائر التعبدية فقط، في قوله ﷺ لعدي بن حاتم عن اليهود والنصارى واتخاذهم

= ـ الأعراف، الآية: ٣٤.
ـ المؤمنون، الآية: ٤٣.
ـ الحجر، الآية. ٥.

(٢٥٩) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢٦٠) سورة يوسف، الآية: ٤٠.

(٢٦١) السيد سابق، إسلامنا، مرجع سابق، ص ١٠.

الأحبار والرهبان أربابًا «بلى: إنهم أحلوا لهم الحرام وحرموا عليهم الحلال، فاتبعوهم. فذلك عبادتهم إياهم»[٢٦٢] ويقول ابن تيمية: «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة وجماع العبادات كمال الحب مع كمال الذل. والأعمال الظاهرة هي على سبيل المثال الصلاة والزكاة والجهاد في سبيل الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الأعمال الباطنة فهي الإيمان بالله وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وخشية الله، والتوكيل عليه»[٢٦٣].

فمفهوم العبادة مشتق من مفهوم التوحيد ونتيجة منطقية له، فتوحيد الله سبحانه وتعالى يستلزم الخضوع له بالعبودية المطلقة من أجل تحقيق الحياة الطيبة للإنسان في الدنيا والآخرة، فالتوحيد يستلزم من الإنسان الاستهداء بمنهج الله والالتزام بشريعته[٢٦٤] التي أرسلها الله على نبيه ﷺ «لإخراج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادًا لله. وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة، كيف كانت وقد قال ربنا سبحانه **﴿ولو اتَّبعَ الحقُّ أهواءهم لَفَسَدَت السمواتُ والأرضُ ومن فيهنّ﴾**[٢٦٥]، فالمقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد الله اضطرارًا، والدليل على ذلك أمور:

---

(٢٦٢) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ص ١٩٠٢.
- د. عيسى عبده وأحمد إسماعيل يحيى، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٢٦٣) الشيخ حافظ أحمد حكمي، **معارج القبول**، الإسكندرية: دار الفتح الإسلامي، المجلد الأول، ص ص ٣٤ - ٣٥، ٣٢١ - ٣٣٩. نقلاً عن: أميرة مشهور، مرجع سابق، ص ٦٤.
كذلك أنظر:
الإمام محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**، الرياض مطبعة المدينة، ب.ت، ص ٢٩٦.
أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله. الرب. العبادة الدين.** القاهرة: دار التراث العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ص ٨٧ - ١٠٥.

(٢٦٤) د. أسعد السحمراني، مرجع سابق، ص ٥٣

(٢٦٥) سورة المؤمنون، الآية: ٧١.

(أ) النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا للتعبد لله والدخول تحت أمره ونهيه ﴿**وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلّا ليعبُدُون**﴾[٢٦٦].

(ب) ما دل عليه ذم مخالفة هذا القصد من النهي أولاً عن مخالفة أمر الله وذم من أعرض عن الله، وحصر الأمر في شيئين: الوحي وهو الشريعة، والهوى، ولا ثالث لهما ﴿**وما يَنْطِق عن الهوى. إنْ هُوَ إلّا وَحْيٌ يُوْحَى**﴾[٢٦٧].

(جـ) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى[٢٦٨].

ومفهوم العبادة كغاية للمجتمع الإسلامي المستخلف مفهوم شامـل، ينصرف إلى جميع أعمال الإنسان وسلوكياته وأفكاره وعاداته، فكل عمل يؤديه الإنسان يجب أن يتم في إطار هذا المفهوم وهذه الغاية، أما «إطلاق اصطلاح العبادات على الشعائر الدينية مقابل اصطلاح المعاملات على ما يكون بين الناس من تعامل، فلم يكن معروفًا في العهد الأول للإسلام، وإنما جاء متأخرًا، وقد قصد به في أول الأمر مجرد التقسيم الفني في مادة الفقه. إلا أنه أدى إلى آثار سيئة فى الحياة الإسلامية كلها بعد ذلك، وترسبت في الأذهان أنّ العبادة صفة خاصة بالعبادات، وضعفت هذه الصفة بالقياس في المعاملات»[٢٦٩]، على الرغم من أن الفهم الإسلامي الصحيح أن جميع نشاط الإنسان عبادة، فلا

---

(٢٦٦) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢٦٧) سورة النجم، الآية: ٣، ٤.

(٢٦٨) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٣٨، ص ص ١٦٨ - ١٧٠.

(٢٦٩) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، المحلد الرابع، ص ١٩٠٢ كذلك أنظر:
- أميرة مشهور، مرجع سابق، ص ٧٠.
- د. إسماعيل راجي الفاروقي، «الإسلام والعمل». في: **الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد، البعد الاجتماعي**، ندوة نظمتها رابطة العالم الإسلامي بالاشتراك مع منظمة العمل الدولية بجنيف، تونس: دار سراس للنشر، ١٩٨٢ ص ٨٨.
- فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ص ١٥ - ١٧.

فرق بين عبادات ومعاملات «فالأمور المشروعة تارة تكون عبادية، وتارة أخرى تكون عادية، فكلاهما مشروع من قبل الشارع، فكما تقع المخالفة بالابتداع في أحدهما تقع في الآخر»(٢٧٠) حيث أن مفهوم العبادة هو الدينونة الكاملة لله في كل شأن، ورفض الدينونة لغير الله في كل شأن(٢٧١).

وبهذا الفهم تناول علماء الإسلام مفهوم العبادة «فالراغب الأصفهاني جعل الأعمال الإنسانية كلها ألوانًا من العبادات، مظهرها سيطرة الإنسان، وتسخيره لما في السماء والأرض من موجودات لصالحه، وتعمير الأرض واستغلال كنوزها، مستندًا على قول النبي ﷺ «إنك لتؤجر في كل شيء حتى اللقمة تضعها في فم امرأتك» كذلك قوله «ما من مسلم يزرع زرعًا أو يغرس غرسًا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلّا كان له به صدقة»(٢٧٢).

وتحقيق العبادة بهذا المعنى الشامل لجميع جوانب الظاهرة الإنسانية، المتوازن مع مكونات البيئة الكونية، له مردودان أو نتيجتان:

أولهما: تحقيق الحياة الطيبة في الدنيا.

وثانيهما: الفوز بالجنة في الآخرة، والنجاة من عذاب النار، وهي الغاية الحقيقية القصوى للإنسان، التي يجب أن يبتغيها من خلال حياته الأولى فعن معاذ بن جبل قال: «قال رسول الله ﷺ: يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد؟ وما حق العباد على الله؟ قال: قلت الله ورسوله أعلم. قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئًا، وحق العباد على الله عز وجل أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا».

وقال الإمام النوَوي «حق الله على العباد معناه ما يستحقه عليهم متحتمًا عليهم، وحق العباد على الله معناه أنه متحقق لا محالة»(٢٧٣).

---

(٢٧٠) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٧٤.

(٢٧١) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص ١٩٠٢.

(٢٧٢) رواه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي.

(٢٧٣) محي الدين بن شرف النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، القاهرة: المطبعة المصرية [ب.ت]، الجزء الأول، ص ص ٢٣١ - ٢٣٢.

٢ ـ الحياة الآخرة: غاية ثانية وجزاء لتحقيق العبادة لله وحده: تنطلق النظرة الإسلامية من مسلمة تجمع عالم الغيب والشهادة والدنيا والآخرة حيث نرى أن النشأة الإنسانية ممتدة في شعاب هذا المدى المتطاول، والموت ليس نهاية الرحلة الإنسانية، وإنما هو مرحلة في الطريق، وما يناله الإنسان في هذه الأرض ليس نصيبه كله، وإنما هو قسط من هذا النصيب. وما يفوته هنا لا يفوته هناك فلا ظلم ولا ضياع(٢٧٤)، ولذلك اعتبر الإيمان بالآخرة كلية من كليات العقيدة الإسلامية لا يصح الإسلام إلا بها(٢٧٥)، حيث هي دار المحاسبة والحساب والجزاء، فتحقيق العبادة لله سبحانه ليس له من جزاء إلا الجنة، والعكس بالعكس. وإلا لم يكن لهذا المفهوم مضمون أو جدوى، طالما افتقد عنصر المحاسبة. وهذه الكلية هي مفرق الطرق بين الإنسانية في حقيقتها العليا التي أرادها الله لعباده، والصور المشوهة المنحرفة التي لم يقدر لها الكمال. فلا يمكن أن تستقيم الحياة البشرية على منهج الله ما لم تتحقق هذه الكلية في تصور البشر. وما لم يثق الفرد المحدود العمر بأن له حياة أخرى تستحق أن يجاهد لها وأن يضحّي لنصرة الحق، معتمدًا على جزائه فيها(٢٧٦)، بحيث تكون الدنيا بما فيها مقدمة لدار أخرى، يُحَصِّل فيها الإنسان نتيجة سعيه وعمله حيث يجزى كل إنسان بما عمل(٢٧٧) **﴿فمَن يعملْ مثقالَ ذرّةٍ خيرًا يَرَه. ومن يعملْ مثقال ذرّةٍ شرًّا يره﴾**(٢٧٨)، **﴿ونضعُ الموازينَ القسطَ ليومِ القيامةِ فلا تُظْلَمُ نفسٌ شيئًا وإن كان مثقالَ حبّةٍ من خردَلٍ أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾**(٢٧٩).

---

(٢٧٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، المجلد الأول، ص ص ١١ ـ ١٢.
ـ د. عبد الغني عبود، **اليوم الآخر والحياة العصرية**، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٢٧٥) د. محمد نعيم ياسين، **الإيمان. أركانه، حقيقته، نواقصه**، [ب.ن، ب.ت]، ص ص ٥٨ ـ ٦٠.

(٢٧٦) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، المجلد الأول، ص ٢٤.

(٢٧٧) د. صابر طعيمة، **المعرفة في منهج القرآن الكريم**، بيروت، دار الجيل، [ب. ت]، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢٧٨) سورة الزلزلة، الآية. ٧، ٨.

(٢٧٩) سورة الأنبياء، الآية: ٤٧.

وتأسيسًا على هذه العقيدة القائمة على الحياة بعد الموت والثواب والعقاب يقيم الإسلام نظامه الشامل، حيث تمثل الدار الآخرة ضابطًا ومنظمًا للحركة الإنسانية سواء كانت غاية للمجتمع المستخلف أم لم تكن بالنسبة للمجتمعات الإنسانية غير المسلمة، حيث تختلف المنطلقات والأهداف طبقًا للإيمان أو عدم الإيمان بهذه الحقيقة. فللإيمان باليوم الآخر دلالات سياسية ومنهجية يمكن إيجازها على النحو التالي:

(أ) إن محك التفرقة بين مجتمع الاستخلاف والمجتمعات الأخرىٰ هو الإيمان بالآخرة حيث ربط الله سبحانه في القرآن بين الإيمان بالله والإيمان بالآخرة وبين العمل الصالح **﴿إنّ اللّهَ اشترى من المؤمنينَ أنفُسَهم وأموالَهُم بأنَّ لهم الجنَّة﴾**(٢٨٠). بينما نجد هنا ربطًا بين الكفر وإنكار الآخرة، وبين التمسك بالدنيا وزينتها والتسارع في تحصيلها. **﴿الذين يستحِبُّون الحياةَ الدُّنيا على الآخرةِ ويصُدُّون عن سبيل اللهِ ويبغُوْنَها عِوَجًا أولئك في ضَلال بعيد﴾**(٢٨١). وفي قوله: **﴿وإذا ذُكِرَ اللّه وحدَهُ اشمأزَّتْ قلوبُ الذينَ لا يؤمنون بالآخرةِ وإذا ذُكِرَ الذين من دونهِ إذا هُم يستبشِرون﴾**(٢٨٢) **﴿وقالوا إنْ هِيَ إلاّ حياتُنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾**(٢٨٣).

(ب) إن الآخرة هي الجزاء الحقيقي والحياة الحقيقية. حيث لم يرد الحديث في القرآن عن الرفاهية والنعيم والسعادة إلا في الجنة، على الرغم من اعتراف الإسلام بضرورة تحسين الحياة والتمتع بالطيبات وسدّ الحاجات ورفع الكلفة والمشاق عن الناس وتحسين الأرض وتجميلها واستعمارها. إلا أنه وضع كل ذلك في سياق أشمل هو السعي للحصول على الجزاء الحقيقي في الجنة(٢٨٤)، بينما متاع الدنيا رغم كثرته وتعدده إلا أنه لا يساوي شيئًا إذا خسر

---

(٢٨٠) سورة التوبة، الآية: ١١١.
(٢٨١) سورة إبراهيم، الآية: ٣.
(٢٨٢) سورة الزمر، الآية: ٤٥.
(٢٨٣) سورة الأنعام، الآية: ٢٩.
(٢٨٤) Husaini, Op. cit. p. 99-122.
مقداد يالجن، مرجع سابق، ص ٧٣.

الإنسان الآخرة. ﴿إن الذينَ كفروا لن تُغْني عنهم أموالُهم ولا أولادُهم من اللهِ شيئًا وأولئكَ هم وَقُودُ النار﴾(٢٨٥) ﴿زُيِّنَ للناسِ حبُّ الشهواتِ من النساءِ والبنينَ والقناطيرِ المُقَنْطَرَةِ من الذّهبِ والفضّةِ والخيلِ المُسَوَّمَةِ والأنعامِ والحرثِ، ذلك متاعُ الحياةِ الدُّنيا واللهُ عندَهُ حُسْنُ المآب﴾(٢٨٦) ﴿اعلموا أنَّما الحياةُ الدُّنيا لَعِبٌ ولهوٌ وزينةٌ وتفاخرٌ بينكم وتكاثُرٌ في الأموالِ والأولادِ كَمَثَلِ غيثٍ أعجبَ الكفّارَ نباتُه ثم يهيجُ فتراهُ مصفَرًّا ثم يكونُ حُطامًا وفي الآخرةِ عذابٌ شديدٌ ومغفرةٌ منَ اللهِ ورضوانٌ وما الحياةُ الدُّنيا إلا مَتاعُ الغُرُور * سابِقوا إلى مغفرةٍ من ربِّكم وجنةٍ عَرْضُها كعَرْضِ السَّماءِ والأرضِ أُعِدَّتْ للذين آمنوا باللّهِ ورسُلِه ذلك فضلُ اللهِ يؤتيهِ من يشاءُ واللهُ ذو الفضلِ العظيم﴾(٢٨٧).

(جـ) إن الدنيا ليست المجال النهائي للحصول على عوائد استعمار الأرض وتحقيق الاستخلاف، ومن ثم فإن المسلم لا يعمل على تحقيق أقصى إشباع لاحتياجاته الدنيوية فقط، بل يربط بين منافعه الدنيوية والنعيم المقيم في الآخرة، ويجعل الدنيا سبيلاً للآخرة بإعمارها، مما يجعل لديه دافعًا ذاتيًا للاستعمار دون السعي للحصول على العوائد السريعة(٢٨٨). «فالخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُم أنَّما خلقناكم عَبَثًا وأنَّكم إلينا لا تُرْجَعون﴾(٢٨٩). وإنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم؛ ولذلك جاءت الشرائع تحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع البشري فأجرته على منهاج الدين»(٢٩٠).

---

(٢٨٥) سورة آل عمران، الآية: ١٠.
(٢٨٦) سورة آل عمران، الآية: ١٤.
(٢٨٧) سورة الحديد، الآية: ٢٠ - ٢١
(٢٨٨) أميرة مشهور، مرجع سابق، ص ٦٧.
(٢٨٩) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.
(٢٩٠) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص ٥٧٦ - ٥٧٧.
عبد الودود يوسف، عقيدة اليوم الآخر المحرك الدائم للإنسان المسلم، الإسكندرية: دار =

ولذلك فقد خير الله الإنسان ما بين اختيار الدنيا أو الآخرة، دون القطع بأن من يريد الآخرة لا يريد الدنيا، وإنما أيهما يعلى في ميزان تفضيلاته **﴿مَن كانَ يريدُ الحياةَ الدُّنيا وزينَتَها نُوَفِّ إليهم أعمالَهم فيها وهم فيها لا يُبْخَسون * أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النّارُ وحَبِطَ ما صنعوا فيها وباطِلٌ ما كانوا يعملون﴾**(٢٩١) **﴿من كان يريدُ العاجِلَةَ عَجَّلنا له فيها ما نشاءُ لمن نريد ثم جعلنا له جهنّمَ يَصْلاها مذمومًا مدحورًا * ومن أرادَ الآخرةَ وسعى لها سَعْيَها وهو مؤمنٌ فأولئك كان سعيُهم مشكورا﴾**(٢٩٢).

د ـ تحقيق التوازن في الحركة السياسية: حيث إنه طالما لا يرتبط عمل المستخلفين بانتظار عوائد سريعة، وطالما يرى المجتمع أن تعمير الأرض هو استجابة لأوامر الله سبحانه، وتحقيقًا لعبادته وحده وانتظارًا للجنة، فإن حركة مجتمع مثل هذا سوف تكون متوازنة، سواء في علاقاتها مع البيئة واستغلالها بطريقة تحقق الاستعمار، وليس زيادة وتكديس الأشياء أو تدمير البيئة، أو مع الإنسان حيث أن منهج الاستخلاف يحدد ضوابط جازمة في علاقة المسلم مع غير المسلم، بحيث لا يجوز استغلاله أو إهدار كرامته، كما فعل الأوروبي في الكشوف الجغرافية أو البغي «الاستعمار» أو تجارة الرقيق.... الخ أو فيما يتعلق بالمجتمع نفسه واستغلال فئة لأخرى.

ومن هنا يمكن الوصول إلى تحقيق نموذج للنمو، متوازن على مستوى أبعاد الظاهرة البشرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بحيث لا يعلو جانب على آخر إلا بمقدار ما يستوجبه الواقع، أو على مستوى علاقات الإنسان الكونية أو على مستوى علاقات الأجيال، فلا نصل إلى نموذج يقترض ويستدين لتحقيق رفاهية جيل على حساب الأجيال القادمة، أو يعدم هذه الأجيال أي دور عن

= الدعوة، [ب.ت]، ص ص ٤٠ ـ ٤١.
آية الله الشهيد المطهري، **الهدف السامي للحياة الإنسانية**، الكويت: مكتبة الفقه، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م، ص ١٧.

(٢٩١) سورة هود، الآية: ١٥ ـ ١٦.

(٢٩٢) سورة الإسراء، الآية: ١٨ ـ ١٩.

طريق إحداث تطويرات خيالية تقضي على فعالية الإنسان ودوره، وإنما يقيم علاقة بين هذه الأجيال على أساس مفهوم الأمة بالمعنى السابق تحديده حيث ترتفع بينها حواجز الزمان والمكان(٢٩٣).

كما أن الإيمان بالآخرة يحقق بجانب التوازن أو العدل مفهوم السلام حيث تفتقد القيم التي يتصارع البشر عليها الكثير من قيمتها في ضوء الإيمان بحياة أخرى أفضل وأكثر دوامًا، وتصبح القيم المعنوية أو الخلقية أكثر فعالية وأعظم قيمة، بدلاً من القيم المادية الاقتصادية التي تسود النموذج المعاصر للتنمية السياسية.

٣ ـ الحياة الطيبة: عائد دنيوي لعبادة الله وحده والإيمان بالآخرة: في حين تقف نظريات التنمية السياسية المعاصرة عند تحقيق مجتمع الاستهلاك الوفير أو دولة الرفاهية كغاية لعملية التنمية، يعتبر الإسلام تحقيق الحياة الطيبة ـ وهي البديل المعتدل للرفاهية ـ عائدًا أو نتيجة أو أثرًا لتحقيق العبادة الشاملة لله وحده في جميع نواحي الحياة، سعيًا للوصول إلى الجنة. بحيث يعتبر الحياة الطيبة وسيلة أيضًا للغاية العليا، وهي العبادة لله وحده، فلا يمكن تحقيق العبادة أو الوصول إلى الجنة، بدون تعمير الأرض، طبقًا لمنهج الله سبحانه، الذي أوجد الإنسان في الكون لتحقيق هذه الغاية.

والحياة الطيبة هي «مراعاة تقوى الله مع وفرة الإنتاج وعدالة التوزيع، أي تحقيق تمام الكفاية لكل فرد مع سيادة الأمن في المجتمع»(٢٩٤). ويعد مفهوم الحياة الطيبة جوهر فكرة المصلحة بمعناها الشرعي، الذي يفترق كثيرًا عن مفهوم المصلحة العامة بالمعنى العلماني، الذي يتصف بأمرين **أولهما**: أن المصلحة في المفهوم العلماني زمنية دنيوية بحتة، ومن ثم فلا دخل لأي عنصر ديني أو روحي في تحديد فكرة الصالح العام، **وثانيهما**: أن مضمون فكرة

---

(٢٩٣) د. محمد عمر شابرا، **نحو نظام نقدي عادل**، ترجمة: سيد محمد سكر، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة العربية الأولى ١٩٨٧، ص ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٢٩٤) أميرة مشهور، مرجع سابق، ص ٣٥.

الصالح العام يحدد من خلال الحياة الاجتماعية والسياسية في الدولة، فتتولى القوى السياسية في الدولة تحديد فكرة الصالح العام ومحتواها من خلال الالتزام بآراء الناخبين ومتابعة مؤشرات الرأي العام[٢٩٥]. أما الفهم الإسلامي لمفهوم المصلحة فإنه يختلف كثيرًا عن هذا الفهم، حيث أن كليات المصالح وترتيبها قد حددها الله سبحانه تاركًا فروعها وجزئياتها، وما يخضع منها لتغيرات الزمان والمكان للعقل البشري يحدده على ضوء مقاصد الشريعة العامة ومراتبها فيما يسمى «بالمنطقة الفراغ» التي يقوم بملئها الحاكم أو ولي الأمر أو المجتهد وفقًا لفقه الواقع ومعطيات البيئة والمجتمع. ومن ثم فلا بد من معرفة هذه المنطقة، وتتبع كيفية ملئها عن طريق الاجتهاد على مر العصور واعتبارها أمرًا خاصًا بكل عصر على حدة[٢٩٦]. وذلك تحقيقًا للشمول والديمومة والمرونة واستيعاب المتغيرات الاجتماعية.

وحيث أن أحكام التشريع الإسلامي وقواعده ومبادئه غائية بالإجماع، بمعنى أنها شرِّعت وسائل تستهدف غايات معينة هي مصالح المكلفين[٢٩٧]. فمن المتفق عليه بين جمهور علماء المسلمين أن الله سبحانه ما شرع حكمًا إلا لمصلحة عباده، وأن هذه المصلحة إما جلب نفع لهم أو دفع ضرر عنهم، وهذا الباعث على تشريع الحكم هو الغاية المقصودة من تشريعه، وهو حكمة الحكم... فحكمة كل حكم شرعي تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة[٢٩٨]. والمصالح هي ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعمًا على الإطلاق[٢٩٩]. والشريعة مبنية على اعتبار المصالح من حيث وضعها الشارع لا من حيث إدراك

---

(٢٩٥) د. محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة: المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة ١٩٨٣، ص ١٥٢.

(٢٩٦) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ص ٤٠٠ - ٤٠١، ٧٢٢ - ٧٢٥.

(٢٩٧) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٣١٥ - ٣٨٥.

(٢٩٨) عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، بيروت: دار القلم، [ب.ت]، ص ٦٤.

(٢٩٩) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٢٥.

المكلف[٣٠٠]. حيث المطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، لأن المكلف خلق لعبادة الله الذي وضع الشريعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، فقد قصد الشارع المحافظة على الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينات. . . وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت به مصلحة لقول النبي ﷺ «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. . .»[٣٠١].

وقد اتفق علماء الأصول على أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها. أي أن أوامر الشريعة ونواهيها منوطة ومتعلقة بحفظ هذه المقاصد التي قسمها علماء الأصول إلى خمس، هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، يتم تحققها على مراتب ومستويات ثلاثة:[٣٠٢]

(أ) **الضروريات**: وهي الأمور التي لا بد من وجودها لقيام المصالح الشرعية، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران والحفظ لها يكون بأمرين:

١ ـ ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

٢ ـ ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

ومجموع الضروريات خمسة هي:

---

(٣٠٠) المرجع السابق، الجزء الرابع، ص ص ١٠٦

(٣٠١) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٣٣١.

(٣٠٢) المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ص ٦ ـ ١١ (بتصرف).

ـ د. وهبة الزحيلي، **نظرية الضرورة الشرعية: مقارنة مع القانون الوضعي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م، ص ص ٥٢ ـ ٥٥.

١ ـ حفظ الدين. بما يشمله من حفظ العقيدة والأوامر الشرعية، بتحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والإجتهاد.

٢ ـ حفظ النفس. ويشمل توفير ما يقيم حياة الفرد ويحفظها من غذاء ومسكن وأمن وحماية من المرض والقتل. . . . الخ.

٣ ـ حفظ العقل. ويشمل حفظ عقائد الإنسان وعقله وحرية عقيدته ورأيه وفكره. . . الخ.

٤ ـ حفظ النسل. ويشمل حفظ الإنسان من الوقوع في المعصية عن طريق توفير المسكن الصالح والزوجة وحماية أسرته من الاعتداء وحماية نسله من الاختلاط في الأنساب.

٥ ـ حفظ المال. من الربا والسرقة والغش والتدليس والاستيلاء.

(ب) **الحاجيات**: ومعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة.

(جـ) **التحسينات**: ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول.

وطبقًا للتحديد السابق للمصالح الشرعية التي هي المقصد الأساسي للشريعة الإسلامية، وترتيبها طبقًا لماهيتها ومردودها الاجتماعي، ولزوميتها لسير حركة الحياة الإنسانية، وليس طبقًا لمؤشراتها وأنواعها وأسمائها. ذلك التحديد الذي يقدم منهجًا يمكن أن يطلق عليه منهج المصلحة الشرعية(٣٠٣). نستطيع على ضوئه تقديم ترتيب لأولويات المجتمع في ضوء ظروفه المكانية

---

(٣٠٣) راجع، سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٢٧٥ ـ ٣١٣.

والتاريخية، ينطلق من قواعد ثابتة تفرق بين الضروري لوجود الإنسان واستمرار عيشه وبين الكمالي أو التحسيني الذي يمكن الاستغناء عنه أو تأجيله، فطبقًا لهذا المعيار نجد أن ضروريات الحياة التي يجب أن تتوفر بداية هي القوت: «الغذاء» والمسكن والملبس والزواج طبقًا لقول النبي ﷺ لا حقَّ لابن آدم إلا في ثلاث، طعام يقيم صلبه وثوب يواري به عورته وبيت يسكنه فما زاد فهو حساب»(٣٠٤). ولذلك وجب على ولي الأمر المسلم أن يوفر لجميع رعيته حد الكفاية، وهو الحد الأدنى من المستوى اللائق للمعيشة، بحسب ظروف الزمان والمكان الواجب توفره لكل إنسان يعيش في مجتمع إسلامي أيًا كانت ديانته، إذ على الإنسان أن يوفر ذلك من عمله، فإذا عجز فعلى بيت المال أن يخرج له عطاء من خزانته(٣٠٥)، ذلك انطلاقًا من أن المال مال الله والبشر مستخلفون فيه، ومن ثم فلا حق لأحد في مال إلا حق العارية الذي يسقط إذا لم يؤدِّ حق الله فيه.

وهنا يجب التفرقة بين حد الكفاف وحد الكفاية حيث الأول يعني المستوى الذي يحفظ وجود الإنسان حيًا مع المشقة والعناء. أما حد الكفاية وهو الحد الذي يفترض أن توفره الدولة الإسلامية لرعاياها، وهو المستوى اللائق لعيش الإنسان عيشًا كريمًا. ولذلك نجد أن الأحكام الإسلامية فيما يتعلق بالمال خصوصًا حد السرقة لا يطبق إلا على الذي يتوفر لديه حد الكفاف ثم يسرق. فلم يطبق عمر بن الخطاب حد السرقة في عام الرمادة «ومنع قطع يدي غلامي حاطب بن بلتعه عندما سرقا ناقة من رجل من مزينه؛ لأن حاطبًا يعطيهما أجرًا زهيدًا»(٣٠٦). كذلك كان أبو حنيفة يقول لا قطع في طعام يؤكل، يعني الخبز

---

(٣٠٤) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ب.ت، الجزء الرابع، ص ص ١٩٩ - ٢٢١.

- صلاح الدين عبد الحليم سلطان، «سلطة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية في فرض وظائف مالية»، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة ١٩٨٧، ص ص ٤١٢.

(٣٠٥) د. محمد شوقي الفنجري، **نظرية التوزيع**، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٣٠٦) الصادق المهدي، **الزكاة والنظام المالي الإسلامي**، الخرطوم: منشورات الأمة، مطبعة التمدن المحدود، [ب.ت]، ص ١٠.

والفاكهة الرطبة أو اليابسة . . . . الخ ولا في مصحف ولا الصحف التي فيها شعر ولا الأدوية اليابسة . أما القاضي أبو يوسف ـ صاحب أبي حنيفة ـ فيرى أنه يجب القطع طالما زاد المسروق أكثر من عشرة دراهم[٣٠٧].

وحد الكفاية لا يعني أنه الحد المطلوب الوصول إليه كفاية، بل على العكس من هذا تماماً فهو الحد الذي لا يجب أن يقل عنه أي إنسان في ظل الدولة الإسلامية وإلا فقد الحاكم شرعيته وحق وجوده. فهو الحد الأدنى لمستوى المعيشة الإنساني الذي يجب أن يتجاوزه المجتمع المسلم، تحقيقًا للحياة الطيبة التي تتوفر فيها الضروريات والحاجيات، وتحقق قدرًا من الرفه غير المفضي إلى الإسراف والتنعم والتبذير. فكما يرى ابن خلدون «أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي، والضروري أصل والكمالي فرع ناشىء عنه، وأول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمالي والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً، ثم أن التفنن في الكمالي والتحسيني يؤدي إلى زوال الحضارة»[٣٠٨]. ومن هنا وجب اعتبار الأولويات في الحركة والإنتاج دون الإغراق في الرفاهية والتفنن في العيش، وإنما التركيز بصورة أساسية على ضروريات الحياة الإنسانية من طعام ومسكن ومنافع عامة ومواصلات وبيئة صحية للإنسان والمخلوقات الأخرى[٣٠٩]. وتحقيق قوة المجتمع المسلم وتنمية ثروته[٣١٠]، وزيادة إنتاجه لتحقيق استقلاله ودفاعه عن نفسه؛ بل وقدرته على نشر الدعوة والجهاد، تحقيقًا للوظيفة العقيدية التي كلفه الله بها، وربط خيرية هذه الأمة بالقيام بها.

---

(٣٠٧) القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة الثانية ١٣٥٢ هـ، ص ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣٠٨) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٦٨، ص ٨٨٨.

(٣٠٩) د. وجدي محمود حسين، «السبق الحضاري للفكر الاقتصادي الإسلامي»، المؤتمر العلمي السنوي الثالث لنقابة التجاريين، القاهرة، ٩ ـ ١٢ ابريل ١٩٨٣. ص ص ٥ ـ ١٨.

(٣١٠) Husaini, Op. Cit. p. 145.

ـ د. محمد أحمد صقر، دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي في الإسلام والنظام الدولي الجديد (البعد الاجتماعي)، مرجع سابق، ص ١١٤.

ـ د. محمد عمر شابرا، مرجع سابق، ص ٤٧ وما بعدها.

وبذلك نخلص إلى أن العبادة لله وحده هي غاية مجتمع الاستخلاف[٣١١]، ويترتب عليها جزاءان أو نتيجتان هما الدار الآخرة والحياة الطيبة في الدنيا. ويمكن اعتبارهما غايتين فرعيتين أو ثانويتين.

هذه الغايات كما اختلفت عن الغايات التي تقدمها نظريات التنمية السياسية المعاصرة في المصدر فإنها تختلف عنها في الماهية، حيث إن الغاية في مجتمع الاستخلاف تمثل ركنًا أساسيًا قد يكون أهم الأركان التي يستند إليها هذا المجتمع والنظام السياسي المنبثق عنه، بحيث يفقد المجتمع والنظام السياسي صفته وهويته إذا تخلى عن تلك الغاية، بعكس الغايات التي تقدمها نظريات التنمية السياسية فإن دور الغاية يقتصر على مجرد اعتبارها أحد موجهات السياسات العامة في الداخل والخارج. فهي مجرد عنصر سياسي من عناصر توجيه الحكومة، أما الغاية في المجتمع الإسلامي فهي شرط ابتداء كما هي شرط دوام وبقاء[٣١٢] وتأسيسًا على هذا فقد أوجد المجتمع الإسلامي في سياق حركته التاريخية ـ التي نتجت في أغلبها عن تفاعل العقيدة المنزلة مع الواقع

---

(٣١١) هناك اتجاهات أخرى ترى أن غاية المجتمع الإسلامي هي تحقيق شهادة الأمة الإسلامية على الناس وإقامة حضارة إنسانية إسلامية وتحقيق خلافة الله في هذا الكون.

أنظر: ـ

ـ د. عبد الحليم عويس، **الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به**، القاهرة: دار الصحوة الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ٩٧.

أو أن غاية المجتمع الإسلامي إقامة حضارة إسلامية ونظام إسلامي وتحقيق نهضة إسلامية معاصرة تستجيب لمتطلبات العصر.

أنظر: ـ

Ziauddin Sardar, **The Future of Muslim Civilization** (London: Croom Helm, 1979), pp. 215 - 228.

أو أن غاية التنمية في الإسلام رفع رفاهية الإنسان إلى أعلى درجة ممكنة وتحقيق الحرية والتوزيع العادل.

انظر: ـ

ـ خُرْشيد أحمد، استراتيجية التنمية من مفهوم إسلامي، في **الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد، (البعد الاجتماعي)**، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٣١٢) د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ١٥٣.

الاجتماعي والتاريخي المتغير ـ مجموعة من المؤسسات للحفاظ على هذه الغاية ودوام استمرارها، حيث كانت وظيفة هذه المؤسسات المحافظة على الغاية كغاية وكشرط وجود وبقاء واستمرار، بحيث لا يشذ عنها المجتمع أو يستبدلها بغايات أخرى، بل كانت مهمة هذه المؤسسات الحفاظ على استمرار الغاية كشرط للهوية والبقاء، ومن هذه المؤسسات:

١ ـ **مؤسسة الحسبة**: قامت هذه المؤسسة لتحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفرض كفائي على المسلمين. حيث يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آليّة ضابطة لحركة وإيقاع المجتمع الإسلامي من الداخل، ووسيلة تنظيمية للحفاظ على استمرارية المنهج الإسلامي، مطبّقًا في المجتمع وردّ كل شاردة إليه، وتقويم المجتمع إذا حدث فيه ما يوجب التقويم والاصلاح **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[٣١٣] **﴿كنتم خيرَ أمّة أخرِجت للناس تأمرون بالمعروف وتَنْهَون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**[٣١٤].

وقد قامت هذه المؤسسة على قواعد تنظيمية محددة وضوابط شرعية واضحة فقد حددت أبعادها الرئيسية في أربعة:

(أ) المحتسب: وله شروط وضوابط؛ أن يكون مؤمنًا مكلفًا، عاقلاً، عادلاً. الخ . . .

(ب) المحتسب فيه: وهو كل منكر مألوف في العادات، سواء في المساجد أو الأسواق أو الشوارع أو الصناعات أو الأخلاق العامة أو الأمراء والسلاطين، بشرط أن يكون لهذا المنكر ضوابط واضحة وهي:

١ ـ أن يكون الفعل منكرًا قاطعًا.
٢ ـ أن يكون موجودًا في الحال.

---

(٣١٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.
(٣١٤) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

٣ ـ أن يكون ظاهرًا للمحتسب بغير تجسس.

٤ ـ أن يكون منكرًا معلومًا بغير اجتهاد.

(جـ) المحتسب عليه: كل إنسان مسلم أو غير مسلم يعيش في المجتمع الإسلامي.

(د) نفس الاحتساب، وله درجات: التعريف بالمنكر، ثم النهي، ثم الوعظ والنصح، ثم السب والتعنيف، ثم التغيير باليد، ثم التهديد بالضرب وتحقيقه (٣١٥).

والحسبة بهذا المعنى أداة لتحقيق انضباط المجتمع واستقامته على منهج الله سبحانه، ومن ثم فهي وسيلة للحفاظ على الغاية العليا في المجتمع، وهي العبادة لله وحده. ورد كل ما يشذ عنها إليها. فالمقصود من الحسبة في هذا السياق هو فقط دورها في الحفاظ على استمرار الغاية كغاية دائمًا دون أن يتحول عنها المجتمع، أو يتخذ له غاية أخرى، أو يركن إلى الدنيا أو يبتعد بأي صورة عن طريق العبادة لله وحده.

٢ ـ **مؤسسة الوقف**: والوقف هو «حبس العين على حكم ملك الله تعالى

(٣١٥) أنظر على سبيل المثال:

ـ أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ص ٢٨٥ ـ ٣٢٦.

ـ ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق د. محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص ص.

ـ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **الجانب السياسي لمفهوم الأخرى لدى المعتزلة**، مرجع سابق، ص ص ٣٣٧ ـ ٣٨٧.

ـ ابن تيمية، **الحسبة**، تحقيق صلاح عزام، القاهرة: دار الشعب، [ب.ت]، ص ص.

ـ د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ١٦٣ ـ ١٨٩.

ـ عيسى صالح، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧٧، ص ص ١٧ ـ ٨٥.

ـ د. محمد كمال الدين إمام، **أصول الحسبة في الإسلام، دراسة تأصيلية مقارنة**، القاهرة: دار الهداية، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ص ١٣ ـ ١١٦.

والتصدق بالمنفعة على جهة من جهات البرّ ابتداء أو انتهاء»(٣١٦). وهو مؤسسة إسلامية لم تعرف قبل الإسلام (٣١٧) وقد اتفق الفقهاء على أن الوقف مستحب شرعًا مندوب إليه وأن ثمرة المال الموقوف وغلته تصبح صدقة على الموقوف عليهم بالقبض إذا كانوا أشخاصًا ويستحقونها إذا كانوا غير ذلك كجهات البر(٣١٨). وقد مثل الوقف على مر العصور الإسلامية مصدرًا لحيوية المجتمع الإسلامي وفعّاليته ووسيلة للحفاظ على غايته ومنهجه، حيث حقق الوقف استقلال العالِم في مواجهة السلطان. وحافظ على الكثير من الوظائف مستقلة لا ترتبط أو تخضع لأي سلطان غير سلطان الشريعة. كما أن الوقف قد حافظ أيضًا على استمرار كثير من القيم الإسلامية في الواقع العملي. حيث وجد العديد من أنواع الأوقاف التي لم تترك قيمة إلا وحافظت على تحقيقها، ولم تترك وجهًا من وجوه الخير والبر إلا وكان له وقف. حتى إنه كان هناك ما يسمى «بوقف مساقي الكلاب» ووقف «عطوف السوق»... الخ.. حيث مثلت هذه الأوقاف أداة أو وسيلة للحفاظ على استمرارية مفهوم العبادة الخالصة لله والتقرب إليه والسعي لجنته كغاية للمجتمع الإسلامي.

٣ ـ مؤسسة الجهاد(٣١٩): تعد هذه المؤسسة من أهم وسائل الحفاظ على غاية المجتمع الإسلامي، وذلك لأنها تحقق أربع وظائف أساسية ترسّخ هذه الغاية، وتعمل على استمرارها:

١ ـ تحقيق غاية المجتمع في عبادة الله وحده، والحفاظ على دينه،

---

(٣١٦) الأستاذ محمد مصطفى شلبي، **أحكام الوصايا والأوقاف**، القاهرة: مطبعة دار التأليف، الطبعة الثالثة ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٧ م، ص ٣٣٥.

(٣١٧) المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٣١٨) المرجع السابق، ص ٣٣٣.

كذلك انظر: مصطفى هاشم، «الوقف في الشريعة الإسلامية»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧٧ م، ص ص ٣١ ـ ٣٣، ١٦٧ ـ ١٧٠.

(٣١٩) حول مفهوم الجهاد راجع: ـ

عبد العزيز صقر، «نظرية الجهاد في الإسلام»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣ ص ص ٤٧ ـ ٥٠، ١٠٤ ـ ١١٥.

وتقديم النفس والمال والنسل من أجل الحفاظ على العقيدة ونشرها، وتبرز هنا أهمية الدار الآخرة في عقيدة الإنسان المسلم، حيث يضحّي بكل ما في الدنيا من متاع استجابة لأمر الله، وطمعًا في الوصول إلى الغاية العليا وهي عبادة الله وحده لا شريك له حتى يحصل على ثوابه وجنته.

٢ ـ ضبط المجتمع المسلم حتى لا يركن إلى الرفاهية والدعة، ومن ثم يعلي قيمة الدنيا ويتقاعس عن الوظيفة التي خلقه الله من أجلها، ومن هنا يكون الجهاد الذي أمر به المسلمون دائمًا أداة لتحقيق الفعالية والرجعى إلى الله، ووسيلة للابتلاء، ووضع الدنيا في موضعها الذي يجب أن توضع فيه.

٣ ـ تحقيق اتساع المجتمع المسلم وتمدده، ومن ثم تحقيق المزيد من الاستعمار في الأرض على مستوى إصلاح العقائد والعقول، والأنظمة الاقتصادية والسياسية في إصلاح الأرض ومن عليها بتعبيدها لله وحده.

٤ ـ الحيلولة دون ركون الفرد المسلم إلى الدنيا والتمتع بنعيمها. وهنا يجب أن نقارن ذلك بغايات التنمية السياسية المعاصرة التي تحصر الفرد في مجموعة من المؤشرات الاقتصادية، وتعتبر أن هذا هو معيار سعادته وغايته.

وإذا نظرنا إلى الغايات التي تقدمها نظريات التنمية السياسية المعاصرة وتلك التي يسعى إليها مجتمع الاستخلاف، يمكن أن نلاحظ الآتي:

١ ـ إن غايات مجتمع الاستخلاف منضبطة منهجيًا وواقعيًا، ولا يثور الخلاف حولها بحيث لا يكون هناك تعدد يفتّت الجهود، ويخضع المجتمع لتغيرات تجهض حركته وإنجازه «فوحدة الغاية في الإسلام تستقطب النشاط السياسي للحاكم والمحكوم، وتنهض بها قيم عليا، لأن التشريع الإسلامي غائي ومثالي وواقعي يضع الغاية ويضع لها الضوابط التي تقوم انحرافها إذا اعوجت»[٣٢٠].

٢ ـ إن غايات مجتمع الاستخلاف لا يمكن الانتهاء منها أو الوصول إليها في الحياة الدنيا، فيثور التساؤل ثم ماذا بعد؟ وإنما هي غاية دائمة متجددة،

---

(٣٢٠) د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٩٥ ـ ٩٩.

يرى كل جيل أنها خاصة به، وعليه أن يسعى لها مثل الأجيال السابقة واللاحقة تمامًا؛ لأنه سوف يحاسب عليها سواء في حساب فردي أو حساب جماعي أمام الله يوم القيامة، ومن ثم تكون هذه الغاية متجددة من ناحية، وليس لها نهاية أو مرحلة نهائية في الحياة الدنيا من ناحية أخرى، مما يدفع إلى استمرارها بنفس الحيوية والروح، كما أنها ترسي مبدأ تعمير الأرض من أجل العبادة، وليس من أجل الحصول على عائد سريع.

٣ ـ إنها غايات تنصرف إلى تعمير الكون بتحقيق مثاليات واقعية، شهدها الواقع التاريخي، فالعدل والأمن والحياة الطيبة والجهاد والحسبة والوقف... الخ كلها كانت واقعًا تاريخيًا، وليست مثاليات خيالية.

٤ ـ إن الغايات الإسلامية تقوم على أساس من العدل الذي يحقق «التوازن البيئي» فالعدل هنا صفة شاملة تنصرف إلى المسلم وغير المسلم، بل الحيوان والجماد. ومن ثم فإن هذه الغايات تنظر إلى الكون نظرة عادلة تضع الشيء «في موضعه» كأبسط معاني العدل.

٥ ـ تتعامل هذه الغايات مع الفرد والأمة دون أن تذيب الفرد في إطار المجموع، حيث لا مكان في قياسها وتحققها للمتوسطات الحسابية التي تلغي وجود الإنسان كإنسان، وتتعامل معه كأعداد، ولا مكان للمؤشرات التي قد لا تعبر عن مضمون حقيقي.

الخلاصة

من خلال العرض السابق يظهر بصورة واضحة أن التناول النقدي لنظريات التنمية السياسية لن يكون ذا جدوى إذا لم ينصرف إلى جذورها ومسلماتها وأهدافها وغاياتها حتى يتميز النقد من داخل أرضية الفكر الأوروبي عن النقد من خارجها؛ ذلك أن «العالم الاجتماعي الأوروبي لا يستطيع أن يكون نزاعًا لانتقاد الأهداف والغايات الجوهرية للمجتمع ولكنه فقط ينتقد الوسائل بسبب التزامه الواعي بتصوير الأشياء وتأييدها. أما العالم الاجتماعي

المسلم فإنه لا بد أن يكون نزاعاً لانتقاد الحقيقة في ضوء النمط الإلٰهي»[٣٢١]. ومن هنا فإن تناول نظريات التنمية السياسية في مسلماتها ومفاهيمها وغاياتها لا يعد ضربًا من الانتقائية والاجتزاء، وإنما تستلزمه الرؤية النقدية لهذه النظريات خصوصًا إذا كانت معايير الانتقاد تنطلق من أرضية فكرية مغايرة، وتسعى إلى صياغة بديل لهذه النظريات بعد أن ظهر واضحًا عدم ملاءمتها وعدم قدرتها على تطوير الواقع السياسي للمجتمعات غير الأوروبية بصفة عامة والمجتمعات الإسلامية بصفة خاصة، كذلك فإن التركيز على المسلمات يعد اختراقًا لجوهر النظرية وفحواها، حيث إن «كل نظرية سياسية أو اقتصادية يكمن وراءها تصور معين للإنسان والكون. ومن ثم فإن فهم طبيعة الإنسان وحركة الحياة أمر ضروري لتقويم مدى صلاحية هذه النظريات وملاءمتها»[٣٢٢]. ومن هنا فإننا نخلص من هذا الفصل إلى نتيجة أساسية، مؤداها أن نظريات التنمية السياسية المعاصرة، تختلف بصورة جذرية عن مفهوم الاستخلاف الذي تقدمه النظرة الإسلامية، وذلك في المسلمات والمفاهيم والغايات، كذلك فإن هذه النظريات لا تتفق في مجملها مع أي نمط ثقافي لا يقوم على اتخاذ المسلمات الأوروبية قاعدة له والنمط السياسي والحضاري والأوروبي هدفًا وغاية. ذلك أن هذه النظريات محدودة بحدود الثقافة الأوروبية والفهم الأوروبي للإنسان والكون والحياة، تنبع من اتخاذ النظم الأوروبية المعاصرة هدفًا يجب أن يسعى إليه وتصاغ جميع نظم العالم على شاكلته.

ومن هنا فإن تبنّي هذه النظريات يستوجب ابتداء قبول هذه المسلمات والقناعة بهذه الغايات والتخلي عن أي ثقافة أصيلة أو نظرة بديلة.

ولكي تكتمل ملامح النظرة النقدية لهذه النظريات لا بد من التعرض للوسائل التي تعتمد عليها في تحقيق الغايات التي تسعى إلى الوصول إليها. وعلى الرغم من أن الوسيلة متغيرة متحولة إلا أنها ترتبط دائمًا بالمنطلق

---

(٣٢١) د. إسماعيل الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، مرجع سابق، ص ٣٧.
(٣٢٢) د. جعفر شيخ إدريس، «التصور الإسلامي للإنسان: أساس لفلسفة الإسلام التربوية»، **المسلم المعاصر** (الكويت): العدد ١٢ ذو الحجة ١٣٩٧ هـ، ص ٦١.

والمقصد، حيث لا يمكن القول أن هناك انفصالاً بين الوسائل والمقاصد، وهذا لا يعني أن مساحة الخلاف في الوسائل لا بد أن تكون مثل المسلّمات والمفاهيم والغايات. ذلك أن الوسائل بطبيعتها تتسم بنوع من العمومية في بعض جوانبها وبالخصوصية في البعض الآخر، لأنه يمكن توظيفها طبقًا للإطار الثقافي والعقدي السائد، فالاختلاف في المسلمة والغاية يلقي بظلاله على الوسيلة. ولكن هذا لا ينفي أن الوسيلة وليد للمنطلق والمقصد. فلكل غاية وسائلها الخاصة بها والتي تتحدد بمقولاتها وقيمها خصوصًا إذا كانت الغاية عقدية ملتزمة بتشريع إلهي. فلا بد أن تُلقي بظلالها على الوسائل.

الفصل الثالث

الوسائل بين نظريات التنمية السياسية ومفهوم الاستخلاف

تستوجب دراسة نظريات التنمية السياسية دراسة نقدية، التعرض للوسائل التي ترى هذه النظريات أن اتباعها يؤدي إلى تحقيق التنمية، ذلك أن الوقوف عند مجرد نقد المصادر والمسلمات والمفاهيم والغايات لن يؤدي إلى نظرة متكاملة لهذه النظريات. حيث إن الوسائل تعتبر بعدًا جوهريًا في البناء النظري لهذه النظريات، وفي مدى ملاءمتها للمجتمعات غير الأوروبية. وذلك لأن الوسيلة هي أداة الوصول إلى الغاية وتحقيق المضمون، فهي الوسيط الذي ينقل المسلمات والمفاهيم إلى أرض الواقع للوصول إلى الغايات والمقاصد، ومن هنا فإنها تعد من أهم أبعاد النظرية من الناحية العملية.

وحيث إن نظريات التنمية السياسية كأبنية نظرية مستمدة من الخبرة الأوروبية تُقَدَّم إلى المجتمعات غير الأوروبية لإحداث نقلة نوعية في هذه المجتمعات عن طريق تحقيق التحديث والتنمية السياسية. فإن أهم الأبعاد العملية في هذه النظرية هي الوسائل، ذلك لأنها البعد الظاهر الذي يمكن تبنِّيه من قبل النظم السياسية ونقله أو استيراده من الدول الأوروبية. ولذلك فإن دراسة هذا البعد من الأهمية بمكان لمعرفة مدى ملاءمته للمجتمعات غير الأوروبية، ومدى صلاحيته بالنسبة لها، وقدرته على تحقيق نقلة نوعية في هذه المجتمعات ولو إلى المقاصد الأوروبية نفسها.

وإذا سلمنا بأنه «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»[1]. أي يمكن التجاوز عن الوسائل أكثر مما يمكن في المقاصد. فهل تنطبق القاعدة على الوسائل التي تقدمها نظريات التنمية السياسية؟ وهل يمكن بعضها إذا لم يتعارض مع المقاصد التي تؤمن بها المجتمعات غير الأوروبية أن هذه الوسائل مرتبطة بمقاصدها ارتباطاً لا يمكن معه اجتزاء الوسيلة و عن المقصد المستبطن داخلها؟

وهنا نجد النظرة الإسلامية ترسي قاعدة أساسية في التعامل مع الوسا وذلك من خلال النظر إليها من زاوية «اعتبار المآل» أو «الذرائع سدًّا وف حيث الوسيلة أو الذريعة هي الطريق إلى الشيء. فإذا كانت الوسيلة مؤدية مصلحة فهي مطلوبة وإن كانت مؤدية إلى مفسدة فهي ممنوعة[2]. أي يَ النظر إلى نتيجة اتباع الوسيلة. فإن كانت مصلحة كانت الوسيلة مطلوبة شر وإن كانت مفسدة أو ضررًا كانت الذريعة ممنوعة شرعًا[3]. حيث تكون م الواجب واجبة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[4]. ومن خلال هذا الم يمكن النظر إلى الوسائل طبقًا لنتائجها وما تؤدي إليه. ومن ثم يكون من ال تقويمها وقبولها أو رفضها.

وبالنظر إلى الوسائل التي تعتمدها نظريات التنمية السياسية لتح التحديث أو التنمية يمكن القول إنها لا تخرج عن ثلاثة أنواع من الوسا وسائل ثقافية، ووسائل مؤسسية، ووسائل اقتصادية وتكنولوجية. ولذلك س نفرد لكل واحدة منها مبحثًا مستقلاً إلا أن هناك مجموعة من الملاحظات ي أخذها في الاعتبار عند النظر إلى هذه الوسائل أهمها:

---

(١) الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشا** القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ب.ت، ص ١٧٥.

(٢) د. وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٣.

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٩٥، ١٩٩.

(٤) د. وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص ١٨٢.

١ ـ لا يمكن القول إن هذه الوسائل الثلاث تشتمل على جميع الوسائل التي قدمتها نظريات التنمية السياسية. وإنما هي مجموعات كبرى لأهم هذه الوسائل. فقد تكون هناك أنواع أخرى من الوسائل لم يدركها الباحث. أو رأى أنها تدخل تحت أي من الوسائل الثلاث موضع البحث في هذا السياق.

٢ ـ إن هذه الوسائل الثلاث تركز فقط على الأبعاد النوعية، دون الحديث عن الزوايا الأخرى للوسائل. فقد يكون للوسيلة الثقافية تفريعات أخرى داخلية مثل: مكونات الثقافة السياسية أو ثقافة النخبة وثقافة الجماهير أو الاختلافات الثقافية بين الأجيال... الخ، وقد تكون للوسائل الاقتصادية تفريعات أخرى مثل: الوسائل الاقتصادية المحلية والدولية. مع ملاحظة أن البحث في هذا السياق لم يغفل هذه الأبعاد وإنما تناولها ضمن السياق العام للوسيلة.

٣ ـ لا يعالج الباحث التفصيلات الدقيقة لهذه الوسائل، وإنما يكتفي فقط بمعالجة أهم عناصرها الأساسية التي تمثل جوهرها وهيكلها وصلب موضوعها؛ وذلك للقناعة بأن ما ينطبق على الكل لا بد أن ينسحب إلى الجزء.

٤ ـ إن إفراد مبحث مستقل للوسائل الاقتصادية على الرغم من أن سياق البحث يركز على التنمية السياسية يعود إلى اعتبارات عدة أهمها:

(أ) إنه لا يمكن الفصل الجازم بين التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية؛ ذلك لأن التنمية السياسية ـ كما تقدمها النظريات الأوروبية ـ تركز على البعد الاقتصادي، وتعتبره بعدًا جوهريًا يحدد أبعاد التنمية السياسية ونتائجها.

(ب) إن الفرضية التي ارتكزت عليها نظريات التنمية السياسية ترى أن تحقيق التنمية الاقتصادية أو ما يطلق عليه مفهوم «التحديث» سوف يجرّ في أذياله حتمًا التنمية الاجتماعية والسياسية والتقدم العلمي والثقافي[٥].

(جـ) إن هناك علاقة متبادلة يفرضها الواقع بين النواحي الاقتصادية

---

(٥) د. إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة، محاولة لتحديد مفهوم مجهل»، مرجع سابق، ص ٢٥.

والنواحي السياسية تحدث عنها ابن خلدون، وأظهر مدى قوة هذه العلاقة على وجود الدولة واستمرارها وزوالها[٦].

ولذلك فإن الحديث عن الوسائل الاقتصادية لتحقيق التنمية السياسية أمر يفرضه منطوق نظريات التنمية السياسية ومنطق الأشياء وسنة الواقع السياسي.

٥ ـ إن القصد من وراء استعراض الوسائل بصورة نقدية ومقارنة هو وضع النقاط فوق الحروف أو تحتها في قضية تحديد الوسائل الواجب اتباعها لتحقيق الاستخلاف والعمران البشري. هل نعتمد على النقل والمحاكاة؟ أم نحاول تطوير المؤسسات الأوروبية؟ أم نأتي بمؤسسات تاريخية ونعيد تطبيقها؟ أم نوجد مؤسسات جديدة نابعة من الأصول الإسلامية ومتسقة مع الواقع وتأخذ الخبرة التاريخية في الاعتبار؟

المبحث الأول: الوسائل الثقافية[٧]

تعد الوسائل الثقافية من أهم الوسائل التي تركز عليها نظريات التنمية

---

(٦) د. محمد محمود ربيع، «منهج ابن خلدون في علم العمران»، مصر المعاصرة: العدد ٣٤، أبريل ١٩٧٠، ص ٢١٨ هامش.

(٧) هناك اختلافات كثيرة حول تحديد مفهوم الثقافة، لا من حيث جذرها اللغوي في اللغات الأجنبية، وإنما من حيث دلالات المفهوم وماهيته، فلقد ذهب مالينوفسكي ـ وهو عالم أنثروبولوجيا من أكثر العلماء إسهاماً في تحديد معنى الثقافة ـ إلى أن الثقافة تشمل «الحرف الموروثة والسلع والعمليات الفنية والأفكار والعادات والقيم والبناء الاجتماعي والمواثيق التي تتعاهد عليها الجماعات المختلفة والأفكار والأعراف، فهي كل ما نعيشه وكل ما نلاحظه أو هي باختصار كل ما يتعلق بعملية «تنظيم بني البشر في جماعة».
انظر:
ـ بوتومور، مرجع سابق، ص١٥٩.
ـ د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث**، مرجع سابق، ص ٩٥.
بينما يرى د. علي شريعتي: أن الثقافة تشتمل على مجموعة من التعبيرات العقلانية غير المادية ـ كما ذهب التعريف السابق ـ فنية كانت أم تاريخية، أم أدبية، في صورة رموز وعادات وتقاليد لأمة من الأمم.
ـ د. علي شريعتي، **المدنية والحضارة**، مرجع سابق، ص ٣٧.
=

السياسية المعاصرة، حيث تتخذ من هذه الوسائل توطئة ضرورية ومقدمة لازمة لسريان وفعالية الوسائل الأخرى المؤسسية والاقتصادية. حيث تعد الوسيلة الثقافية أو التغيير الثقافي ـ بمعنى أدق ـ شرطًا أساسًا لحدوث التغييرات الأخرى. وفي الوقت الذي يأخذ البعد الثقافي دورًا غير رئيسي في تحقيق التنمية والحداثة تُرجع نظريات التنمية السياسية ظاهرة «التخلف» إلى عوامل ثقافية بحتة، تكمن في ثقافات هذه البلدان، وتدفعها إلى التقاعس والركود، وذلك للطبيعة «الغيبية» والخرافية التي تتميز بها هذه الثقافات، التي تجعل منها ثقافات «تقليدية» تشكل عقبة في طريق تحقيق التنمية. ومن ثم فإنه من اللازم تغيير هذا النسق الثقافي بنسق تنموي فعال، ومن خلال هذه النظرة يبرز التغيير الثقافي كمقدمة ضرورية للوصول إلى مجتمع الحداثة، رغم أنه قد لا يعد العامل الأساسي في تدهور أوضاع هذه الشعوب وركودها، بل إن هناك من العوامل ما هو أجدر بالتركيز عليه، مثل: عمليات النهب الأوروبي، وتشويه البنية الاجتماعية، وخلخلة الهيكل الاقتصادي، واستنزاف الموارد الطبيعية والقوى البشرية وإهمال عناصر الخصوصية في الحركة التاريخية، مما يجعل من إعادة ترتيب وسائل تحقيق التنمية أمرًا ضروريًا، حيث إن السبب لا يكمن فقط في البعد الثقافي، وإنما في الأبعاد الأخرى، مما يعطي البعد الثقافي وضعًا آخر في وسائل تحقيق النمو أو النهوض لا كوسيلة للوسائل بل كوسيلة أساسية أو غاية تتعاضد الوسائل الأخرى لتحقيقها.

= أما مالك بن نبي فيرى أن الثقافة بما تتضمنه من فكرة دينية نظمت الملحمة الإنسانية في جميع أدوارها من لدن آدم، ولا يسوغ أن تعتبر علمًا يتعمله الإنسان، بل هي مُحيط يحيط به وإطار يتحرك داخله يغذي الحضارة في أحشائه فهي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع، تبعًا للغاية التي رسمها لنفسه بما في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام فهي تلك الكتلة من العادات المتجانسة والعبقريات المتقاربة، والفعاليات المتكاملة والأذواق المتناسبة والعواطف المتشابهة.. انظر: ـ

ـ مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، طرابلس (لبنان): ندوة مالك بن نبي، ١٩٧٩، ص ص ٢٣ ـ ٢٦.

ـ مالك بن نبي، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

ونظرًا لقيام نظريات التنمية السياسية على اعتبار التجربة الأوروبية نموذجًا معياريًا تستمد الأصول النظرية منه، ونمطًا تاريخيًا يجب أن تسير فيه كافة الأمم الأخرى، فإنها تسقط الخبرة الأوروبية على واقع العالم غير الأوروبي، معتبرة أن ذلك سوف يحقق التنمية والحداثة. فكما شهدت التجربة الأوروبية أو أفرزت وسائل معينة لتحقيق التنمية أهمها الوسائل الاقتصادية والتقنية والمؤسسية والتنظيمية، بينما كانت الوسائل الثقافية في موضع المقدمة أو وسيلة الوسيلة أو مسهلات الموضع، فإنها تطرح مجموعة من الأبعاد الثقافية ترى أنها ضرورية لسريان الوسائل الأخرى الأكثر أهمية، بل ومقدمة لازمة لها.

أهم هذه الأبعاد:

١ ـ القضاء على النسق الثقافي التقليدي

٢ ـ تحقيق علمانية البناء الثقافي

٣ ـ بلورة الوعي الطبقي كأداة للتغيير

مع ملاحظة أن الماركسية «لا تعول كثيرًا على الوسيلة الثقافية[٨]، وإنما تعطي الأولوية لعوامل الإنتاج التي تؤثر في علاقات الإنتاج، ثم في التشكيل الاجتماعي وأبنيته، وإن كانت تركز على تحقيق الوعي الطبقي الحقيقي غير الزائف، كوسيلة وسيطة مسرعة ومعجلة بالثورة البروليتارية الكبرى. أما مدرسة التبعية فلا يوجد لديها وسائل ثقافية مستقلة عن تلك الوسائل السابقة؛ وذلك يرجع إلى طبيعة نشأتها وأصولها الفكرية التابعة للثقافة الأوروبية في مسلماتها وغاياتها بل ووسائلها.

أولا: القضاء على النسق الثقافي التقليدي

انطلاقًا من المسلمات التي قامت عليها نظريات التنمية السياسية المعاصرة والتي تعتبر أن التاريخ البشري يسير في خط تطوري صاعد، تمثل

---

(٨) Husaini, op. cit. p. 149.

الخبرة الأوروبية قمته، فإن الثقافات الأخرى غير الأوروبية تمثل مرحلة متأخرة أو متخلفة عن تلك التي بلغتها أوروبا في تطورها الحديث[٩]. حيث سادت نظرة تبسيطية تختزل ثقافات العالم المتعددة من حيث تتابعها التاريخي، وتجاورها المكاني في ثقافتين. احداهما تقليدية، والأخرى حديثة. تنطوي التقليدية على نسق قيمي يتسم بخصائص مثل الوراثة والخصوصية والأبنية الطبقية الجامدة التي ترتكز على أسس دينية، والطابع الأبوي للجماعات الأولية التي تلعب الدور الأساسي والأساليب الجامدة في التكنولوجيا والاقتصاد المنزلي والطابع الاستبدادي الاقطاعي وسيطرة الدين، حيث يمثل القانون جزءًا لا يتجزأ منه. بينما تتسم الثقافة الحديثة بنسق قيمي يتميز بالمساواة والإنجاز والعمومية والنوعية والبناء الطبقي المرن وسيطرة الأساليب التكنولوجية المتطورة والاقتصاد النقدي والموضوعية وضعف العوامل الشخصية والعلمانية[١٠]. أي أن العالم ينقسم إلى عالم الثقافة الحقيقية وعالم الفولكلور، مما يستلزم حتمية الحركة صوب حضارة واحدة تمثّل عنصر الوحدة للإنسانية بينما تمثل الوضعية الحالية عناصر التنوع والتفتت[١١]. وهذا يستلزم حدوث التغيير الثقافي والتخلي عن الأنماط الثقافية الموجودة في تلك المجتمعات والتي تعد العامل الرئيسي للتخلف والعائق الوحيد أمام تحقيق التنمية عن طريق نشر الثقافة الحديثة، ثقافة المشاركة السياسية والفعالية والإنجاز. وعلى هذا الأساس نجد أن هناك ما يشبه الإجماع بين منظّري التنمية السياسية على ضرورة التخلي عن الثقافة التقليدية وإحلالها بثقافة حديثة[١٢]. حيث ينصب التغيير على «القيم والميول الفكرية

---

(٩) بريان تيرنر، مرجع سابق، ص ص ٢٠ - ٢٢.

(١٠) د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية**، مرجع سابق، ص ص ١٦٥ - ١٧٣.

- د. علي محمد، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(١١) د. معن زيادة، مرجع سابق، ص ص ٤٦ - ٤٧.

(١٢) Dankwart A. Rustow, <<Turkey: The Modernity of Tradition>>, In Lucian W. pye and Sidney Verba (eds.), **Political Culture and Political Development**, (Princeton: New Jersey, Princeton University Press 1972), pp. 171-184.

Robert E. Scott, <<Mexico: The Established Revolution>>, in Pye and Verba (eds.) op. cit. pp. 330-335.

Leonard Binder, <<Egypt: The Integrative Revoluation>>, in Pye and Verba, op. cit. p 396. =

والتصورات الدينية وأساليب التربية والتعليم وأساليب الفن التكنولوجي الاقتصادي وأساليب التعبير عن الفنون وهيكل العلاقات الاجتماعية ودرجة تقسيم العمل والبناء المهني في المجتمع والأهمية النسبية لكل نظام في القطاعات الاقتصادية»(١٣).

ونظرة تمحيص لفكرة القضاء على البناء الثقافي التقليدي كوسيلة لتحقيق التنمية والحداثة، نجد أنها تقوم على أسس فكرية غير صحيحة أو غير صالحة لمجتمعات العالم غير الأوروبي.

١ - إسقاط الخبرة الأوروبية على واقع المجتمعات غير الأوروبية، حيث ارتبط قيام الثورة الصناعية في أوروبا بالبروتستانتية والإصلاح الديني، والقضاء على بعض جوانب البناء الثقافي التقليدي وإصلاح أو تعديل بعض جوانبه الأخرى. وقد اعتبر ذلك مقدمة ضرورية أو سببًا أساسيًّا للتراكم الرأسمالي والتصنيع الذي استلزم حدوث ثورة ثقافية على مستوى القيم والمعايير والأنماط المعيشية في البناء الثقافي الأوروبي، الذي كان يعاني من العديد من أوجه الضعف والقصور. حيث لم يكن من الممكن تحقيق حركة اجتماعية أو اقتصادية في ظل سيادة هذا البناء الثقافي الجامد الذي يحتقر العمل اليدوي، ويقوم على بناء طبقي متجمد ظالم وسلطة كنسية تحتكر الدين وتتاجر به ونظم سياسية مستبدة ودول مجزّأة إلى إقطاعات وضيعات.

وإذا كان هذا صحيحًا في التجربة الأوروبية فإن صلاحيته للعالم غير الأوروبي يشوبها العديد من أوجه القصور:

(أ) إن التغيير الثقافي في المجتمعات الأوروبية تم عن طريق الإصلاح الذاتي أو مايسمى «الإصلاح الديني» بإصلاح الثقافة من داخلها وبنفس

= Lucian W. pye (ed.), **Communications and Political Development,** (Princeton. New Jersey: Princeton University Press 1972), pp. 18-20.
Frederick W. Frey, <<**Political Development, Power, and Communication in Turkey**>>, in Pye (ed.), op. cit. pp. 312-318.

(١٣) د. محمد الجوهري، علم الاجتماع وقضايا التنمية، مرجع سابق، ص ١٠٤.

منطلقاتها، بل والرجوع إلى أصولها النقية التي يؤمن ويتمسك بها المجتمع. حيث كان منطق الخطاب ولغته متجذّرين في ثقافة المجتمع وعقيدته. أما ما يقدم الآن للعالم غير الأوروبي فإنه عكس ذلك تمامًا فهو دعوة لاستبدال ثقافة المجتمع بثقافة أخرى مغايرة لها، وقد تتعارض كلية معها، دون النظر إلى إصلاح هذه الثقافات أو تنقيتها أو حتى تلقيحها بثقافة أخرى، رغم عدم صلاحية أو صحة التلقيح الثقافي. فالدعوة لاستبدال الثقافة الحديثة بالثقافة التقليدية أو الأصيلة دعوة تغفل تمامًا «جغرافية الكلمة» التي تجعل المفهوم أو المصطلح في العلوم الاجتماعية مرتبطًا أشدّ الارتباط بزمانه ومكانه وبيئته، بعكس مفاهيم ومصطلحات الفلسفة والعلم الطبيعي التي تكون صحتها وخطأها مرتبطين بمعايير المنطق والاستدلال والتجربة[١٤]، أو بعبارة مالك بن نبي التفرقة بين الصحة والصلاحية، وارتباط المفاهيم والنظريات بمعادلات اجتماعية معينة، تجعل المفهوم صالحًا في مجتمع معين وغير صالح في مجتمع آخر رغم صحته. هذا بالإضافة إلى أن دعوة الاستبدال تعني تفريغ المجتمعات غير الأوروبية من ثقافتها التي تعني كما يرى الكاتب التشيكي ميال كندورا ذاكرة الشعب وأصالته، ومن ثم فإن تفريغها يعني الحكم على هذا الشعب بالموت[١٥].

(ب) إن الإصلاح الثقافي الأوروبي جاء سابقًا على التطور الاقتصادي والاجتماعي وسببًا له أما ما يقدم للعالم غير الأوروبي في نظريات التنمية السياسية فإنه محاولة لتكييف المجتمعات غير الأوروبية مع التطورات التكنولوجية الحديثة وإعدادها لاستقبال نمط التصنيع والمعيشة الأوروبي، حيث يطرح مفهوم «الهوة الثقافية» Cultural lag الذي يعني عدم التناغم الواضح بين النمو التكنولوجي السريع والتحول البطيء في النظم العائلية والسياسية والمعتقدات التقليدية والاتجاهات الدينية والأخلاقية[١٦] كمفهوم يبرر استيراد

---

(١٤) د. علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

(١٥) جميل طراد، **الغزو الثقافي الأميركي لأوروبا والعالم الثالث**، **الوحدة** (الرباط): العدد ٣، ديسمبر ١٩٨٤، ص ٢٥.

(١٦) بوتومور، مرجع سابق، ص ٣٥٠.

نموذج ثقافي مثالي غريب عن تلك المجتمعات، يختلف كثيرًا عن النماذج الثقافية الفعلية والسلوكية في تلك المجتمعات[١٧].

(جـ) اختلاف الإطار الدولي الذي تمرّ به المجتمعات غير الأوروبية عن ذلك الذي عاصرته المجتمعات الأوروبية، من حيث موضع البعد الثقافي في الصراع السياسي الدولي[١٨]. حيث تعتبر الوسيلة الثقافية أداة سياسية في القضاء على الخصوصية والهوية للمجتمعات غير الأوروبية توطئة للسيطرة السياسية عليها، وحيث أن لتلك الدول الأوروبية من الأدوات والوسائل ما يمكنها من تحقيق السيطرة الثقافية على العالم مثل[١٩]:

(١) ـ ما لديها من وسائل تكنولوجية متقدمة في ميدان الإعلام والإعلان تستطيع بواسطتها تحقيق الهيمنة الثقافية في وقت تتميز فيه ثقافة أوروبا بسحر خاص لدى أبناء البلدان غير الأوروبية.

(٢) ـ ارتباط عمليات الاستبدال الثقافي بمصالح الشركات المالية الكبرى خصوصًا الشركات متعددة الجنسية، حيث إن أداة السيطرة الثقافية الرئيسية ليست الكتاب أو الشريط السينمائي أو الايديولوجيات الجاهزة أو المنظريات الأجنبية فحسب، وإنما تتركز بصورة أساسية في السلعة الاستهلاكية التي تعد ـ في نظر أبناء العالم غير الأوروبي ـ أداة الحضارة ووسيلتها، وقد أفرز هذا الوضع نتائج عدة تتمثل في «خلق حاجات زائفة لدى أبناء العالم غير الأوروبي، وخلق تنافس على الرفاهة في ظل انعدام الروادع الداخلية بعد سقوط القيم الأخلاقية»[٢٠].

---

(١٧) Husaini, op. cit. p. 148.

(١٨) حول البعد الثقافي في الصراع السياسي الدولي، أنظر:
A. Grachev, N. Yermashkin, **A New Information Order or Psychological Warfare,** (Moscow: Progress Publeshers, 1984), pp. 66-107.

(١٩) د. عبد الله عبد الدايم، مرجع سابق، ص ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢٠) أنطون المقدسي، «التحديث والتغريب في مواجهة الغزو الثقافي»، الوحدة، (الرباط): العدد ٣، ديسمبر ١٩٨٤، ص ص ٧ ـ ٨.

٢ ـ اعتبار الثقافات غير الأوروبية ثقافة واحدة، ذات خصائص ومميزات واحدة، تشترك جميعها في كونها ثقافة مرحلة «متخلفة» عن الثقافة الأوروبية، أو بعبارة أخرى ثقافة لها خصائص مجتمع ما قبل التصنيع، ومن ثم فهي تمثل عائقًا أمام تحقيق التنمية والحداثة، وليس هناك من سبيل سوى إزالتها واستبدالها بثقافة أكثر تطورًا للإسراع بعملية التنمية والتحديث.

وفي هذه النظرة الكثير من التبسيط والإخلال. فما يسمى اليوم بالعالم الثالث لا يعبر عن حقيقة واحدة، بل إن التعدد الثقافي بين الدول غير الأوروبية وداخلها يفوق كثيرًا الاختلاف الثقافي بين الدول الأوروبية وغير الأوروبية، فلا يمكن جمع هذا الكم الهائل من الثقافات المختلفة، بل والمتناقضة في إطار واحد ثم معاملتها كطرف آخر للثقافة الأوروبية.

وهذا التعدد والتناقض يجعل من العسير النظر إلى كل ثقافة مغايرة للثقافة الأوروبية على أنها عائق أمام تحقيق ما يسمى بالتنمية أو التحديث، حتى في معانيه الأوروبية، ناهيك عن المنطلقات والغايات التي تتضمنها هذه الثقافات والتي قد تقدم بديلاً أكثر قبولاً من النموذج الأوروبي.

٣ ـ إن اعتبار الثقافة الأصيلة عائقًا أمام التنمية لا يعني سوى واحد من أمرين أو كليهما معًا:

(أ) إن التنمية والتحديث والتقدم ليست إلا أحد أبعاد مفهوم «التغريب» أو صياغة المجتمعات البشرية على صورة المجتمع الأوروبي المعاصر.

(ب) إن هناك ثقافة عالمية واحدة يشترك فيها البشر جميعًا على اختلاف مللهم ولغاتهم وأجناسهم، وهذا مخالف للواقع العالمي، حيث إن الثقافات متعددة بتعدد الملل، ولكل ثقافة أسلوب في التفكير والنظر، منتزع من الدين الذي تدين به، بحيث لا تتداخل الثقافات ولا تمتزج، ولا يأخذ بعضها من بعض شيئًا إلا بعد عرضه على أسلوبها في التفكير والنظر، فإن استجاب أخذته

وعدلته وإن استعصى نبذته[٢١].

ثانيًا: تحقيق علمانية البناء الثقافي

تعد العلمانية[٢٢] جوهر الوسيلة الثقافية التي تركز عليها نظريات التنمية السياسية فلا يوجد كاتب في التنمية السياسية لا يتخذ من «علمانية القيم» مقدمة أولى للتنمية والتحديث[٢٣]. حيث إن العلمانية هي الوجه الآخر للقضاء على الثقافة الأصيلة ذات الطبيعة الدينية الغيبية.

والعلمانية ترجمة ـ غير موفقة ـ للفظة الأجنبية Secularism التي تعني «رؤية للحياة تعتمد في أساسها على استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها. ومن ثم فهي نظام أخلاقي يعتمد على قانون، يرى أن المستويات الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية يجب أن تحدد من خلال الرجوع إلى الحياة

---

(٢١) محمود شاكر، مرجع سابق، ص ٧٥.
ثم قارن: د. معن زيادة، مرجع سابق، ص ص ٦٠ ـ ٦٤.

(٢٢) وحيث إن لفظة العلمانية غير ذات جذر لغوي أصيل في اللغة العربية، وإنما هي لفظة مقابلة لمفهوم أجنبي، وقد تكون الترجمة أو استخدام هذا اللفظ العربي للدلالة على المفهوم الأجنبي غير موفقة أو غير معبرة عن ذات المعنى المقصود بهذا المفهوم في لغته الأم. فإنه لا يجب البحث في دلالات اللفظ العربي وجذوره، وإنما يجب أن يقتصر على المفهوم الأجنبي الأصيل لهذه اللفظة فربما كانت الترجمة خاطئة.
ومن هنا فإن النقاش الدائر حول جذر المفهوم العربي هل ينسب إلى العلم أو إلى العالم نقاش عقيم يدور على غير هدى، من المتوقع أن يُؤدي إما إلى تشويه المفهوم الأجنبي أو محاولة اختلاق معنى عربي جديد، يختلف عن المعنى الحقيقي للمفهوم لتسويغ استخدام العلمانية.
راجع:
ـ د. زكي نجيب محمود، «عين فتحة... عا»، **الأهرام**: ١٩٨٤/١٢/١٧ ص ١٣.
ـ د. السيد أحمد محمد فرج، «علماني وعلمانية: تأصيل معجمي»، **الحوار** (النمسا): العدد ٢، صيف ١٩٨٦، ص ١٠١.

(٢٣) أنظر على سبيل المثال:

Almond and Pawell, op. cit. pp. 19-20,
Cheryl Benard and Zalmay Khalilzad, «Secularization Industrialization, and Khomeini's Islamic Republic >>,**Political Science Quarterly:** (Volume 94, No. 2, Summer 1979), p. 229.

المعيشية والرفاهية»[٢٤]. أو هي «فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية وعدم تدخل الهيئات الدينية في شؤون الحكم»[٢٥]. ويرجع جذرها اللغوي إلى اللفظين اللاتينيين Laicus أو Saculum اللذين يعنيان أحد المعاني الآتية:

١ ـ الذي يأتي مرة كل قرن.

٢ ـ الذي يختفي بمرور العام.

٣ ـ المنتسبون للعالم الأرض Mondoni (دنيويون) وهم ضد طائفة الكهنة من الاكليروس ورجال الكهنوت:

فالعلماني Laica هو من لا يعتد بالأشياء الدينية، فلا يعتمد على تعليم لاهوتي ولا يعطي وزنًا لتعاليم الكنيسة، وهو ابن عصره، ولا يخضع لأي أمر ديني. وقد ورد أحدث استعمال لعلماني وعلمانية في معجم «ويبستر» على الوجه التالي:

«علماني Secular دنيوي Worldly أو لا ديني Pagan. ومن معانيها الشيء الذي يحدث مرة في عصره. وأشهر معانيها الأمور الدنيوية المتمايزة عن الأشياء الروحية»[٢٦]. وقد ترجمت الكلمة إلى اللغة العربية منذ القرن الماضي محملة

---

(٢٤) Webester's Third New International Dictionary, (U.S.A. 1971) P. 2052.
نقلاً عن د. السيد أحمد محمد فرج، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢٥) د. أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨، ص ٢٣٩

ـ نقلاً عن محي الدين عطية، «حول الفلسفة والدين والعلمانية في المجتمع العربي المعاصر»، **الحوار** (النمسا): عدد ٢، صيف ١٩٨٦، ص ١١٦.

(٢٦) د. السيد أحمد محمد فرج، مرجع سابق، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥.
كذلك أنظر:

ـ د. حامد ربيع، **نظرية القيم السياسية**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، [ب.ت]، ص ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

ـ الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص ١٢٥.

ـ Varma, op. cit. p. 9.

بنفس المضامين والمعاني التي اتسمت بها في الخبرة الأوروبية[٢٧].

وقد ظهر هذا المفهوم في الخبرة الأوروبية كرد فعل طبيعي لهيمنة الكنيسة وسيطرتها على مجمل أمور الحياة في أوروبا في العصر الوسيط، حيث احتكرت الدين وتفسيره بصورة نفعية بحتة، لتحقيق مصالح دنيوية[٢٨]، وحجرت على الرأي والفكر واعتبرت التفكير والإبداع شيئًا لا تقره المسيحية. وظهرت صكوك الغفران لبيع الآخرة لمن يستطيع الشراء.

ومن هنا كان طبيعيًّا أن يظهر مفكرون ينادون بعزل السلطة الكنسية التي كانت تعين الأمراء والملوك، وتقر العبودية والاستغلال، وقد جاء الرفض لسلطة الكنيسة أولاً، ثم امتد للمسيحية أو الدين بصفة عامة، حيث رفضت الاتجاهات العلمانية كل اعتقاد في الدين أو في أي قوى خارج الطبيعة. ورأت أنه لا بد من

---

(٢٧) يعد أول من استعمل كلمة عالماني وعالمانية منسوبة إلى العالم في العصر الحديث المترجم إلياس بقطر المصري، ١٨٢٨. وقد ورد اللفظ عنده بمعنى الذي لا يعطي أدنى اهتمام لكل ما هو لاهوتي أو ديني. وبذلك يعد أول من وضع هذا المصطلح في اللغة العربية، غير أن هذا المصطلح لم ينتشر حتى انقضى القرن التاسع عشر. ثم عاد للظهور في قاموس أعد لتلاميذ المدارس المصرية التي تحولت إلى التعليم العلماني في ظل الاحتلال الإنكليزي، والذي أعده القريد هندية ١٩٢٧ وراجعه سقراط سبيروبك. وقد ورد المصطلح في صفحتي ٢٢٣، ٣٦٢ بمعنى المختص بالأمور الدنيوية Secular أو غرض وميل دنيوي Secularity أو يحول إلى غرض دنيوي Secularize وعلى الرغم من كل ملابسات هذا المصطلح فقد فرض نفسه على اللغة العربية حيث أدرج في المعجم الوسيط الذي أعده مجمع اللغة العربية بمعنى العالم وهو خلاف الديني أو الكهنوتي، ثم نقل إلى معجم العلوم الاجتماعية الذي أعدته الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥. وراجعه د. إبراهيم بيومي مدكور وكتب مادة العلمانية حنا رزق.

انظر: ـ

ـ د. السيد أحمد محمد فرج، مرجع سابق، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٨) محي الدين عطية، **حول الفلسفة والدين والعلمانية**، مرجع سابق، ص ١١٧.

كذلك أنظر:

ـ الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص ص ٨٠ ـ ٩٤.

ـ د. قاسم عبده قاسم، «العلمانية بين الأصول التاريخية وقضايا المجتمع المصري الحديث»، في ندوة **تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث**، مرجع سابق، ص ص ٧٨ ـ ٨٤.

تأسيس المعرفة على أسس تجريبية، وقد تم ذلك عن طريق إضعاف الكنيسة وتجريدها من سلطانها السياسي وقوتها الاقتصادية، ثم حصرها في نطاق الأمور الروحية فحسب[٢٩]. ومن ثم ظهرت الدولة العلمانية المستندة إلى القوة لا إلى المبررات الإلهية والحق المقدس، والتي تحررت من أبنية العصور الوسطى، فادعت ملكيتها للأقاليم التي استطاعت الاستيلاء عليها، وأصبحت الدولة العلمانية مصدر السلطة التي تحكم بها، وصار الولاء السياسي والإذعان والوطنية بمثابة الدين الجديد. وأصبح الإيمان الظاهر بالمسيحية يخفي حقيقة عبادة الدولة بدلاً منها. وتحول الدين أو المسيحية من غاية عظمى للحياة إلى وسيلة لإعلاء شأن الدولة[٣٠]. وقد جاء هذا التطور عبر قرون ثلاثة ١٧ م، ١٨ م، ١٩ م أطلق عليها عصور العقل، ثم التنوير، ثم التقدم. رسخت هذه القرون حقيقة العلمانية في المجتمع إلى أن جاء دوركهايم ووضع الفصل النظري بين المقدس والوضعي ثم جاء هاورد بيكر Haward Baker وقام ببناء نمط المجتمع العلماني الذي يتميز بالتخصص والعمومية والرشادة والشخصانية[٣١].

وحيث إن نظريات التنمية السياسية تعتبر الخبرة الأوروبية بكل ظروفها وملابساتها المحلية والدولية التي أفرزت مضمون العلمانية قبل لفظها مصدرًا للتنظير ومعيارًا للتقويم ووجهة لحركة المجتمعات غير الأوروبية[٣٢]، فقد طرح مفهوم العلمانية كوسيلة أساسية لتحقيق التنمية أو مقدمة ضرورية لوجودها. «فمن العناصر المهمة التي ما زالت راسخة أن التنمية أو التحديث لا بد أن يكون مصاحبًا للعلمانية أو ناتجًا عنها، سواء على المستويات الشخصية أو القيم

---

(٢٩) Bryan R. Wilson. «The Secularization Process: Its Causes and Consequences», In: Maurad Wahba (ed.), **Youth Violence: Religion Secularization and De-Secularization,** (Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop, 1983), pp. 3-5.

(٣٠) كافين رايلي، **الغرب والعالم**، مرجع سابق، القسم الثاني، ص ص ١٥ ـ ١٧.

(٣١) Varma, op. cit. pp. 9-10.

د. قاسم عبده قاسم، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

النظامية التي تقود السلوك السياسي. فكثير من الكتاب مثل ليرنر، والموند، وباول، وابزنستادت، وسمسلروشيلز، يعتقدون أن الإنتقال من التقليدية إلى الحداثة لا بد أن يتم عن طريق علمانية الثقافة السياسية، التي تعني القيم المتعددة والاختيار أو السلوك الرشيد والدينامية والاندماج»(٣٣). فالموند الذي يعد من أشهر مفكري التنمية السياسية يبرز العلمانية كأول عناصر تحقيق التنمية معتبرًا أنها «عملية تغيير الاتجاهات لإيجاد علاقة مؤثرة مع العالم المحيط، وهي مرتبطة بالتكنولوجيا والعلم وانتشار التعليم ووسائل الاتصال، حيث توجد علمانية الثقافة توجهات تعطي مزيدًا من الدينامية لصناعة القرار، بحيث يكون قرارًا عقلانيًا رشيدًا، يقوم على بيانات حقيقية، ويستعرض كافة البدائل المتاحة»(٣٤). وعلى هذا الفهم للعلمانية ولزوميته لعملية التنمية السياسية قدم الموند وفيربا تصنيفًا للثقافة السياسية، يفرق بين الثقافة السياسية المشاركة والتابعة والمحدودة، فحينما تكون اتجاهات المواطنين إيجابية نحو الموضوعات السياسية تكون ثقافتهم السياسية مشاركة، وذلك مثل الأنساق السياسية البريطانية والأمريكية والاسكندنافية. أما حينما تكون استجابة المواطنين للنسق السياسي سلبية فإن الثقافة السياسية تصبح تابعة. وحينما لا يجد الفرد أية علاقة بينه وبين النسق السياسي، وليست عنده معلومات كافية عنه، فإن الثقافة السياسية تكون محدودة وذلك مثل المجتمعات المتخلفة(٣٥). فالمجتمعات الأكثر علمانية مجتمعات ذات ثقافة سياسية مشاركة، حيث تتم العملية السياسية لدى الأفراد والنظام بصورة أكثر عقلانية يشارك فيها جميع أفراد المجتمع بالرأي أو الاهتمام.

وبالنظر إلى ما طرح حول العلمانية ولزوميتها لتحقيق التنمية والتحديث ونتائجها الواضحة في المجتمعات الأوروبية يمكن القول إنها لم تحقق النمط الثقافي الأفضل أو أنها لم تقدم حلًا جذريًا لمشاكل المجتمع الأوروبي ذاته بعد

(٣٣) Benard and Khalilzad, op. cit. p. 232.

(٣٤) Almond and Pawell, op. cit. p. 19.

(٣٥) د. محمد علي محمد، مرجع سابق، ص ١٣٥.

القضاء على سلطة الدين فيه. فقد أفرزت التطبيقات العلمانية عدة ظواهر في المجتمع الأوروبي ذاته أهمها:

١ ـ افتقاد المعيار للفكر أو الحركة، مما أدى إلى التشرذم والتشتت وظهور نظريات متتالية ومذاهب متعارضة متناقضة، من الداروينية إلى الهيغيلية إلى الماركسية إلى الوجودية... الخ، ناهيك عن الحركات الاجتماعية ذات المشارب المتعددة. وذلك بحثًا عن أرضية يقف عليها العقل الأوروبي، بعد أن أخرج الدين من إطاره الفكري وحصره بين جدران الكنيسة، فاتخذ الواقع معيارًا لتقويم الواقع ذاته، حيث أصبح الواقع المعاش مصدرًا للتنظير، ومعيارًا للتقويم في إطار ما عرف بالنظرية الإمبريقية أو التجريبية التي حلت محل النظرية القيمية المثالية(٣٦)، فاعتبرت معطيات الواقع في مرحلة معينة مصدرًا للقيم والمفاهيم ومحددًا للوسائل والغايات في الفترات التالية. ومن ثم أصبح اليوم يحكم غدًا ويتحكم فيه، وحيث إن الفكر البشري محدود دائمًا بإطار الزمان والمكان ولا يستطيع تجاوزه أو استشراف المستقبل، فإن التعويل على الواقع التجريبي والفكر البشري لتقديم نموذج أو إطار للحركة البشرية أمر يقود إلى المزيد من التخبط والضلال.

٢ ـ نسبية القيم: ففي ظل انعدام الضوابط العقيدية والقيم الأخلاقية تصبح المصلحة والمنفعة المحدِّد الوحيد للحركة الإنسانية، ويخضع الحق للمصلحة ويتلوّن بها «فقد ألف الباحثون الأوروبيون منذ نعومة أظفارهم اعتبار الديمقراطية نظامًا يتسع كل الاتساع لقبول استغلال الرقيق واستغلال المستعمرات»(٣٧)، بل أصبح ذلك العصر الذي شهد أبشع انتهاكات حقوق الإنسان في المجتمعات غير الأوروبية سواء فيما عرف بتجارة الرقيق، أو إبادة الهنود الحمر في أمريكا وسكان استراليا واستنزاف موارد آسيا وإفريقيا، وتخريب هذه المجتمعات أصبح ذلك العصر يسمى عصر النهضة، وذلك انطلاقًا من

(٣٦) د. علي أحمد عبد القادر، **النظرية السياسية**، مرجع سابق، ص ص ٩٥ ـ ١٠٢.
(٣٧) رجاء غارودي، **حوار الحضارات**، مرجع سابق، ص ٣٢.

مقياس نسبي، يرى الحق فيما يحقق المصلحة ومن ثم كان هذا العصر نهضة وتنويرًا أو ثورة صناعية بالنسبة لأوروبا، وأما ما حدث في باقي أجزاء الأرض فلا يرد على ذهن المفكر الأوروبي إلا في سياق مصلحة أوروبا(٣٨).

وإذا كانت هذه آثار اعتماد العلمانية محورًا للحركة الاجتماعية في المجتمع الأوروبي الذي كان المفهوم صحيحًا فيه وصالحًا له في بدايته. فهل يعد مفهوم العلمانية وسيلة صالحة لتحقيق التنمية في المجتمعات غير الأوروبية؟ وهل العقبة الوحيدة أمام تحقق التنمية والحداثة في تلك المجتمعات هي الدين؟

(أ) إن معظم الدول غير الأوروبية لم تشهد في تاريخها نفس الظواهر التي أدت إلى بروز مفهوم العلمانية في الخبرة الأوروبية، حيث لعب الدين في معظمها دور الدافع الحافز للتطور والنهوض بالطاقات والفعاليات الإنسانية. والخبرة الإسلامية الأولى لم تزل ماثلة في الأذهان. كذلك فإن تجربة اليابان خلال القرن الماضي والقرن الحالي تقدم نموذجًا مغايرًا تمامًا للخبرة الأوروبية.

(ب) إن الأسباب الكامنة وراء تدهور أوضاع المجتمعات غير الأوروبية لا ترجع إلى عوامل ثقافية، بقدر ما ترجع إلى العامل الخارجي المتمثل في النهب الأوروبي والبغي والسيطرة واستنزاف الموارد وتشويه الهيكل الاقتصادي ثم تشويه البناء الثقافي وافقاده فعالياته الأصيلة، دون إكسابه فعاليات مستحدثة، وهذا لا ينفي دور العوامل الداخلية التي تمثلت في فساد النخب السياسية والظلم الاجتماعي والركود الفكري.

(جـ) إن السياسات المطبقة في الدول غير الأوروبية منذ الحرب العالمية الثانية وحتى الآن سياسات علمانية، تقوم عليها نخب علمانية تابعة تمثل هامشًا للمركز الأوروبي. ورغم ذلك فإن أوضاع التدهور والتردي ما زالت قائمة بصورة تجعل من الممكن إرجاع استمرار هذه الأوضاع إلى ذات العلمانية التي يدعو منظرو التنمية السياسية إلى تطبيقها.

---

(٣٨) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ص٥٣ ـ ٦١.

(د) إن اتباع الأساليب العلمانية في الحكم أوجد نظمًا سياسية معزولة عن مجتمعاتها، غير شرعية، لا تلقى استجابة أو تعاونًا من الشعوب، مما أفقد عملية التنمية أهم أساليبها ومرتكزاتها، المتمثلة في مشاركة الجماهير. وقد أدى هذا الوضع إلى البحث عن مبررات للشرعية، سواء عن طريق اختلاق ايديولوجيات بديلة مثل القومية أو الاشتراكية . . . . الخ أو اصطناع عداء خارجي لتوجيه المجتمع نحو الخارج، وشغله بصراعات غير حقيقية عن التنمية.

(هـ) إن الدعوة إلى علمانية الثقافة السياسية في المجتمعات غير الأوروبية تستبطن دعوة أخرى مطروحة على مستوى الانثروبولوجيا، لتحقيق «الثقافة العالمية»، ذلك المفهوم الذي يعني أنماط التكنولوجيا واللغة والعادات والقيم التي تنتشر بين شعوب العالم، وتقودها نحو قدر أكبر من التشابه بحيث إنه كلما كانت الثقافات موحدة والشعوب أكثر انتماء إلى بعضها البعض، والعالم منظمًا في مؤسسات عالمية، كلما كان تقدمنا نحو المجتمع العالمي والثقافة العالمية»[٣٩] التي تعني تحطيم المكونات العقيدية والفكرية والحضارية والأنماط المعيشية للمجتمعات غير الأوروبية وإحلالها بالنمط الثقافي الأوروبي[٤٠].

من خلال العرض السابق لمفهوم العلمانية وتداعياته المنهجية والحركية، نجد أنه يعني بالنسبة لنا استبدال الإسلام في مجمله بأيديولوجية الحداثة، غير ذات المضمون الفكري، والقائمة على معطيات الخبرة التاريخية الأوروبية، ومن ثم فإن مناقشة مفهوم العلمانية، ومدى ملاءمته للمجتمع الإسلامي، يعد مغالطة منطقية، حيث يجب أن نحدد مسبقًا، وقبل اللجوء إلى مفهوم العلمانية، وضرورته لتحقيق التنمية والتحديث، ولزومية حسم مشكلة الدين في مجتمعاتنا حتى نحقق ما حققته أوروبا من تقدم وتطور[٤١]، يجب أن يسبق ذلك تحديد الأرضية التي نقف عليها والمنطلق الذي يجب أن نبدأ منه والغاية التي نسعى إليها. هل نريد النمو والتقدم داخل الإسلام وبمنطلقاته وغاياته ووسائله؟ أم نريد

---

(٣٩) Mead, op. cit. p. 134

(٤٠) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ٧.

(٤١) Bassam Tibi, «Islam and Secularization», In Wahba (ed), Op. pp. 69-82.

تنحيته جانبًا والتخلي عنه والبحث عن عقيدة أخرى؟ وإذا حسمت هذه المسألة لن يكن هناك مناقشة للمفهوم إما رفضه مطلقًا أو قبوله كلية.

ثالثًا: بلورة الوعي الطبقي كأداة للتغيير

تنفرد النظرية الماركسية بالتركيز على الوعي الطبقي كمتغير ثقافي في إحداث التغيير الاجتماعي، حيث يعد الوعي الطبقي متغيراً وسيطاً بين التغيرات التي تحدث في أدوات الإنتاج ووسائله وبين الثورة أو تغيير نمط الانتاج والتشكيل الاجتماعي القائم(٤٢)، حيث قد يتوفر عنصر التغيّر في أدوات الإنتاج، ومن ثم علاقات الإنتاج، ولا تحدث الثورة، وذلك لغياب الوعي الطبقي أو الوعي بالظلم الاجتماعي والاستغلال الواقع على الطبقة العاملة، ومن ثم الإحساس بالاغتراب بين الإنسان والآلة الذي لا يمكن الخروج منه إلا بالثورة على الأوضاع القائمة.

وحول هذا المفهوم كأداة ثقافية قدمتها النظرية الماركسية لإحداث التغيير السياسي يمكن ملاحظة الآتي:

١ ـ على الرغم من عمومية مفهوم الوعي إلا أن النظرية الماركسية قد قيدته بمحتوى معين هو الوعي بالظلم الطبقي أو الإجتماعي واستغلال الطبقة المالكة للطبقة العاملة، بحيث أصبح هذا المفهوم لا يعني شيئًا في ذاته، بل لا بد من توضيح محتواه وربطه بالوعي الطبقي، ثم أضيفت إليه مضامين أخرى مثل الوعي الزائف الذي يعني توافر وعي معين وإحساس بالأوضاع الإجتماعية مخالف لما تنبأت به الماركسية ومفهوم الوعي المقيد أو الوعي المحاصر(٤٣).

٢ ـ طبقًا لمفهوم الوعي الطبقي فإن العامل الثقافي أصبح تابعًا للتغيرات

---

(٤٢) د. مريم مصطفى عبد الحميد، مرجع سابق، ص ص ١١٩ ـ ١٢٤.

(٤٣) السيد يس، «أزمة الرأي العام ومشكلات الوعي الاجتماعي: زائفًا ومقيدًا ومحاصرًا ندوة الرأي العام في مصر، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٠ ـ ١٢ مارس ١٩٨١ م، ص ص ٧٩ ـ ١٠٢.

المادية مما يفقد مفهوم الوعي أو الإدراك دلالاته ومعانيه التي تقود التغيرات المادية وتتحكم فيها. وطبقًا للفهم الإسلامي لمفهوم الوعي، نجد أن الإيمان الإنساني أو القدرة العقلية والإدراكية للإنسان هي العامل المستقل في الكون الذي يحدد نمط استخدام الأشياء المادية وتوجيهها، حيث يعد الوعي هو محور الحركة البشرية وموجهها.

٣ ـ إن مفهوم الوعي في النظرية الماركسية ناقص، من حيث هو وعي بالحقائق المادية فقط دون الحقائق الأخرى ذات الأثر والفعالية في حركة المجتمعات، مثل الأوضاع السياسية أو الإجتماعية، وقاصر من حيث إنه لا يتجاوز المشاهد المنظور ولا يستطيع أن يدرك الأبعاد السابقة للوجود الإنساني، وأصل تكوينه، وعلة وجوده، ودوره في الحياة، أو مآله المستقبلي، ومصيره ونهايته.

٤ ـ تضاؤل القيمة الحقيقية لمفهوم الوعي الطبقي في المجتمعات المعاصرة، حيث أصبح الوعي الطبقي لا يرتب الثورة، ولا يؤدي إلى قيام النظام الاشتراكي، وإنما ترتبت عليه وسائل تعبيرية أخرى، مثل الانتظام في نقابات العمال والمطالبة بالمزايا المادية، والسعي نحو طموحات «بورجوازية» والأحزاب . . . الخ. حيث أخفقت تنبؤات ماركس حول اتساع نطاق الطبقة العاملة أو ازدياد حالتها سوءً، في الوقت الذي تقوى فيه الطبقة البورجوازية وتزيد ثراء، فقد أثبتت الدراسات الإجتماعية أن توزيع الدخل قد تغير لصالح الطبقة العاملة، هذا بالإضافة إلى ظهور الطبقة الوسطى[٤٤].

بالإضافة إلى أنه قد ظهر نمط من الاستغلال لم يدركه ماركس، وهو الاستغلال الدولي، حيث إنه في التحليل الأخير وطبقًا لعلاقات التبعية بين الدول الأوروبية والدول غير الأوروبية، نجد أن العامل الأوروبي يستنزف العامل في الدول غير الأوروبية[٤٥]، مما يفقد الشعار الماركسي: «يا عمال العمال اتحدوا» معناه ودلالته، كما أن الصراع السياسي الدولي المعاصر أوجد بدائل

(٤٤) د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية**، مرجع سابق، ص ٢٠٩.
(٤٥) حول علاقة الاستغلال بين العامل الأوروبي والعامل غير الأوروبي: انظر: ـ =

للوعي الطبقي مثل الوعي الوطني أو العقيدي أو القومي أو الوعي بالمصلحة الذاتية . . . الخ .

وإذا كانت صحة المفهوم وصلاحيته في مجتمعه وإطاره التاريخي يشوبها العديد من أوجه القصور، فماذا عن صلاحيته في غير بيئته وإطاره التاريخي؟ هل يعد هذا المفهوم وسيلة صالحة للتغيير الإجتماعي والسياسي في الدول غير الأوروبية؟ فقد قدم هذا المفهوم كوسيلة لتوحيد الطبقات العاملة في المجتمعات غير الأوروبية، توطئة للثورة العمالية والإنتقال إلى الإشتراكية .

وبداية يثور تساؤل حول الطبقة كوحدة إجتماعية، فاعلة في المجتمع غير الأوروبي وهنا نجد أن خبرة العالم غير الأوروبي أفرزت وضعًا مغايرًا تمامًا لما شهدته أوروبا في تاريخها الحديث، من حيث مفهوم الطبقة ودلالته، ومن حيث الوحدات الإجتماعية، أو القوى الفاعلة في النظام السياسي .

١ ـ **مفهوم الطبقة**: هذا المفهوم الذي قدّمه ماركس يمثل البعد الأساسي في التشكيل الاجتماعي القائم على نمط إنتاج، وقوى إنتاج ، وعلاقات إنتاج، بحيث يكون المجتمع منقسمًا دائمًا إلى طبقتين تحددهما علاقات الإنتاج الناتجة عن قوى الإنتاج . ويمكن القول إن هذا المفهوم قد شهد وجودًا فعليًا في المجتمع الأوروبي، إبان الثورة الصناعية . أما في المجتمعات غير الأوروبية، فقد أفرد لها ماركس نفسه نمطًا للإنتاج مستقلاً أطلق عليه «نمط الإنتاج الأسيوي»، على أساس أنها لا تمثل مرحلة معينة من المراحل الخمس التي وضعها ماركس للمجتمع الأوروبي، بل هي مرحلة دون الرأسمالية .

وبالنظر إلى واقع المجتمعات غير الأوروبية، نجد أن الطبقة ليست مهمة بالمقارنة مع الاثنية والدين والقبيلة[٤٦]. فلا يمكن القول إن المجتمع منقسم

= د. مصطفى كامل السيد، **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، مرجع سابق، ص ص ١٤٤ ـ ١٥٠ .

ـ د. سمير أمين، **التطور اللامتكافىء**، مرجع سابق، ص ١٨ وما بعدها.

(٤٦) بريان تيرنر، مرجع سابق، ص ٥٦.

إلى طبقات أو بعبارة أخرى إلى طبقتين، كما يرى ماركس، وذلك للآتي:

(أ) تنقسم الدول غير الأوروبية إلى مجتمعين منفصلين تمامًا، لكل منها محكّات ومعايير للترتيب الإجتماعي، هما الريف والمدينة. حيث إنه يمكن القول إن كلاً منهما ينقسم إلى أربع طبقات، ففي الريف هناك كبار الملاك، ومتوسطو الملاك، وصغار الملاك، والعمال الزراعيون. وفي المدينة هناك الطبقة الوسطى الكبيرة، والطبقة الوسطى والطبقة الوسطى الصغيرة والطبقة العاملة[٤٧].

(ب)عدم وجود صناعة رأسمالية قوية تخلق طبقة عاملة مستقلة. بل في أغلب هذه الدول مالك الصناعة هو الدولة، ومن ثم يكون العامل مستغلاً من قبل الدولة أو القطاع العام الذي تدعو الماركسية إلى ظهوره وانتشاره.

(جـ) اعتماد معظم أفراد المجتمع على الزراعة الصغيرة والحرف التقليدية والمهن الهامشية الأخرى، مما يحول دون ظهور طبقة فلاحية أو صناعية.

(د) إن المجتمع غير الأوروبي مستغل في مجموعه من قبل عنصر خارجي، حيث الطبقة العليا فيه تعتبر في التشكيل الرأسمالي الدولي طبقة مستغلة من قبل طبقات المركز، سواء دنيا أو عليا. حيث يمكن ترتيب سلسلة الاستغلال في طبقة عليا في المركز الأوروبي ـ طبقة دنيا في المركز الأوروبي ـ طبقات عليا في مجتمع الهامش ـ طبقات دنيا في مجتمع الهامش. وكل من هذه الطبقات تقوم بعلاقة استنزاف لما تحتها، إذا اعترفنا أن هناك طبقات واضحة ومتبلورة في المجتمع غير الأوروبي.

ومن هنا فإن مفهوم الطبقة في العالم غيرالأوروبي في حاجة إلى إعادة نظر وتقويم[٤٨]. حيث يعد إطلاق هذا المفهوم على واقع المجتمع غير الأوروبي

---

(٤٧) د. محمد الجوهري، **علم الاجتماع وقضايا التنمية**، مرجع سابق، ص ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

(٤٨) د. مصطفى كامل السيد، «المنظور الطبقي ودراسة الظاهرة السياسية»، ندوة، **اتجاهات حديثة في علم السياسية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٧، ص ص ٦١ ـ ٦٥.

ظلمًا للواقع وقسرًا له، ومحاولة لتأطيره في أطر مغايرة ومختلفه عنه.

٢ ـ الوحدات الاجتماعـية الفاعلة في المجتمع غير الأوروبي: أفرزت المجتمعات غير الأوروبية أنماطًا اجتماعية وقوى سياسية، تختلف كثيرًا عن تلك التي ظهرت في المجتمع الأوروبي، حيث توجد العديد من القوى الاجتماعية، غير الطبقة، تمثل وحدات فاعلة في التحليل الاجتماعي، يمكن الاعتماد عليها في فهم العملية السياسية في تلك المجتمعات أو تغييرها مثل:

(أ) القبيلة أو العشيرة، وتعد الوحدة الاجتماعية الرئيسة في أغلب الدول الإفريقية. ومن ثم فإن فهم كيفية التعامل معها وتطويعها لتحقيق التنمية أمر ضروري، وليس إلغاءها أو محاولة هدمها. ذلك أنها تضرب بجذورها في أعماق المجتمع بصورة تجعل من الضروري محاولة الاستفادة منها.

(ب) الطائفة سواء عرقية أو دينية.

(جـ) الوحدات الإقليمية.

(د) التجمعات المهنية والحرفية.

وهذه الوحدات تمثل القوى السياسية الحقيقية، وليست الطبقات بالمفهوم الماركسي ومن ثم فإن الحديث عن الوعي الطبقي بالنسبة للمجتمعات غير الأوروبية قد لا يكون ذا معنى في ظل هذه الوضعية الاجتماعية. ناهيك عن أن هناك العديد من العوائق التي قد تحول دون بلورة وعي جماعي، تحت أي مسمى قبلي أو طائفي أو ديني، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ الدولة في المجتمع غير الأوروبي بيروقراطية متشعبة في جميع أطراف المجتمع، تقيد حياة الأفراد، بصورة لا فكاك منها. بحيث نجد تضخمًا كبيرًا في جهاز الدولة على حساب المجتمع والفرد. وتربـط حياة الأفراد بها في أرزاقهم وخدماتهم.

٢ ـ القمع البوليسي الذي يقضي على أي صحوة قبل ظهورها، بمختلف أساليب السجن والتعذيب.

٣ ـ سيطرة الجيش على النظم السياسية، حيث يعد الجيش المتغير

السياسي المستقل، الذي يحدد مستقبل النظام السياسي، ومن ثم لا يمكن لأي قوى مهما تكن قوتها أن تؤثر في النظام السياسي إلا في حالة انحياز الجيش إليها أو حياده التام.

٤ ـ تدهور مستويات المعيشة، مما يجعل الفرد دائمًا مشغولاً في محاولة الإبقاء على حياته وحياة أسرته.

٥ ـ التفتُّت الإقليمي، وعدم سهولة المواصلات، مما يجعل المواطن يقصر وجوده وتفكيره على إقليمه، ولا يمتد بنظره إلى قمة النظام السياسي، خصوصًا في ظل مركزية السلطات وتركّزها في العاصمة.

٦ ـ إن أغلب النظم في العالم غير الأوروبي تشغل مجتمعها بالخطر الخارجي سواء الفعلي أو المفتعل، للقضاء على أي صحوة إجتماعية أو إجتثاثها.

الوسيلة الثقافية لتحقيق مفهوم الاستخلاف

جاء استخدام نظريات التنمية السياسية للوسائل الثقافية باعتبارها وسيلة من الدرجة الثانية، أو عاملاً مساعدًا للوسائل الأخرى، سواء الاقتصادية أو التقنية أو المؤسسية التنظيمية، حيث رؤي أن القضاء على الثقافة الأصلية «التقليدية» وغرس قيم العلمانية توطئة ضرورية للوصول إلى مجتمع يتقبل المؤسسات الحديثة والوسائل التكنولوجيّة المتطورة، ثم ينتقل إلى مرحلة المجتمع الصناعي، ذي الطابع المدني.

وعلى خلاف ذلك تماماً نجد التصور الإسلامي الذي قام منذ بدايته على إعطاء البعد الاعتقادي والتصوري ـ الذي يعد محور البناء الثقافي للمجتمع ـ الدور المحوري في عملية التغيير وإنشاء مجتمع الاستخلاف، حيث لا يعد هذا البعد وسيلة فحسب، بل إنه يشكل من زاوية أخرى غاية لهذا المجتمع، حيث يهدف التصور الإسلامي الوصول إلى مجتمع الاستخلاف، المكون من أفراد يحملون الرسالة والأمانة، ويقومون بوظيفة الشهادة على العالمين، تحقيقاً للعبادة لله وحده. ويمكن تناول موضع الوسيلة الثقافية من مفهوم الاستخلاف في النقاط التالية:

١ ـ **محورية البعد الثقافي في تحقيق مجتمع الاستخلاف**: حيث قام مجتمع الاستخلاف الذي أنشأه النبي ﷺ معتمدًا على هذه الوسيلة، دون غيرها فكان أول ما نزل من القرآن (**اقرأ**) سواء قراءة في كتاب الله الموحى، أو قراءة في كون الله المليء بالعبر والقوانين والسنن[٤٩] وظل النبي ﷺ يعمل طوال العهد المكي على إحداث التغيير العقيدي والتصوري والمنهجي، ومن ثم تغيير الثقافة العامة للمجتمع، سواء الثقافة المادية أو المعنوية، بصورة تتناسب مع الإطار العقيدي الموحى من عند الله سبحانه، دون رفض تام أو قبول تام، وإنما تعامل في ضوء معيار وأسس وضوابط[٥٠].

فقد انصبت معظم الآيات المكية على إحداث هذا التغيير أو بعبارة أخرى إعداد الإنسان بصورة تتسق مع ماهيته كبشر خلقه الله، ليكون خليفته في أرضه يقوم بواجب إعمارها، مهتدياً بمنهج الله الموحىٰ إليه. ومن ثم كان لا بد أن يصاغ الفرد المسلم قبل وجود المجتمع أو عالم الأشياء، حيث تعد الفكرة هي محور الدولة والحضارة[٥١]؛ لأن محك التغيير في الكون هو الإنسان، الذي يوجد الأفكار والأشياء، وطالما لم يتغير الإنسان فإن كل تغيير آخر سوف يكون قشرة خارجية لا تعبر عن مضمون حقيقي، فالتغيير الداخلي مقدمة ضرورية للتغيير الخارجي الذي ينعكس على الكون عامة والنظام الاجتماعي بصورة أكثر خصوصية. ومن هنا فإن خضوع الإرادة الإنسانية للمشيئة الإلهية، وسيرها في نفس الطريق سوف يوجد تغييرات ذات وجهة معينة، تتسق في مجملها مع منهج الله ونظام الأشياء. فالله سبحانه ربط تغيير أحوال الكون والمجتمع بتغيير ما بالنفس البشرية[٥٢] ﴿**إنّ اللّهَ لا يغيّرُ ما بقومٍ حتّى يُغيِّروا ما بأنفسهم**﴾[٥٣]. حيث أن «مولد الحضارة في أي مجتمع يبدأ بمولد الإنسان في ذلك المجتمع الذي تخلق

---

(٤٩) محمد أبو القاسم حاج حمد، مرجع سابق، ص ٧٦ وما بعدها.

(٥٠) Husaini, op. cit. p. 153.

(٥١) د. محمد فتحي عثمان، **دولة الفكرة التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة**، القاهرة: مكتبة وهبة، [ب.ت]، ص ص ٩ ـ ١٤.

(٥٢) جودت سعيد، **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، [ب.ن]، الطبعة الثانية ١٩٧٥، ص ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٥٣) سورة الرعد، الآية: ١١.

في أعماقه تلك الإيجابية التي تدفعه للبناء، فتكون الحضارة»[٥٤] وهذا لا يعني نوعًا من التنميط للبشر أو إيجاد مجتمع من النماذج الواحدة المتكررة، وإنما ـ وكما فعل النبي ﷺ مع أصحابه ـ يولد مجتمع كل فرد فيه نسيج وحده، تنوع في إطار منظومة واحدة، متناغمة متناسقة، رغم اختلاف أفرادها في القدرات والتوجهات والفعاليات[٥٥].

٢ ـ مستويات التغيير الثقافي طبقًا لمفهوم الاستخلاف: نظرًا لمحورية وأهمية البعد الثقافي في تحقيق مجتمع الاستخلاف، فإن عملية التغيير تتم على المستويات الكلية، دون إهمال الجزئيات، وفي إطار مسلمات معينة حول ماهية الإنسان ووجهته وغاية المجتمع وحركة التاريخ، ذلك أن هذه التغييرات لا تتم لمجرد التغيير أو الهدم للماضي أو للثقافات السابقة، وإنما تتم في إطار منهج محدد واضح الأبعاد والمستويات:

(أ) مستوى العقيدة والتصور: حيث يركز التغيير على قمة البناء الفكري للإنسان والمجتمع، الذي تتحدد في ضوئه بقية أجزاء هذا البناء والأبنية الأخرى. ولذلك يتحول التوجه الإنساني من التعدد إلى الوحدة، من التشتت إلى التجمع، ومن عبادة العباد والمخلوقات إلى عبادة الله وحده المعبود والخالق، ومن الإيمان بالمادي المحسوس إلى الإيمان بالحق، والارتفاع فوق مستوى الحواس، أي كسر الحاجز المادي تجاه الغيب، وتمكين العقل من التحقق بقناعات تعلو على معطيات الحس القريب[٥٦]. حيث أن العقل في ذاته قوة هادية، ولكنها محدودة القدرات، فلا يستطيع مدّ رؤيته إلى ما وراء المحسوس إلى عالم المجرّدات والغيب، كما أنه محدود؛ لأنه يتصرف في حدود الزمان

---

(٥٤) د. عبد الغني عبود، **الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٨١، ص ٤٣.

(٥٥) د. عماد الدين خليل، **في النقد الإسلامي المعاصر**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٩٨٤، ص ٢٨.

(٥٦) د. عماد الدين خليل، **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، الدوحة: كتاب الأمة رقم ٤، رمضان ١٤٠٣ هـ، ص ٣٥.

والمكان[٥٧]. ومن ثم كان لا بد من قوة هادية تمكّن العقل الإنساني من التعامل الإيجابي مع الكون وإدراك سنّته وحقائقه ومصيره وغايته. وقد تمثلت هذه القوة في الوحي الإلهي، الذي جاء بمنهج كلّي يحدد أبعاد الحياة ومصيرها من خلال «حشد من القيم التصورية مثل الربّانية والتوحيد والشمولية والتوازن والثبات والحركية والإيجابية والواقعية»[٥٨].

(ب) مستوى النموذج المعرفي: بعد إحداث النقلة الاعتقادية التصورية لا بد من إحداث نقلة معرفية أخرى، تقوم على «اقرأ وتفكّر واعقل وتدبّر وتفقّه وانظر وتبصّر وتذكّر»[٥٩]، حيث فتحت للإنسان آفاقًا جديدة للمعرفة، واستمداد البرهان واليقين. فبجانب النموذج المعرفي الموحى من عند الله سبحانه، فتح للإنسان كتاب الكون ليتفكر فيه ويدرسه ويفهمه وينتفع به «مع التسخير المادي الذي أوجده الله للإنسان في الكون، هناك تسخير معرفي في قيام الكون على قوانين ثابته لا تتغير، مما يتيح للعقل الإنساني أن يرصد ظواهر الكون ويعرف قوانينها وحقائقها»[٦٠].

(جـ) المستوى المنهجي: إلى جانب التغيير الاعتقادي والمعرفي الذي يتكامل معه، هناك بعد ثالث للتغيير على مستوى المنهج الذي يعد طريقًا للوصول إلى الحقيقة وفهمها. وقد أبرز القرآن أسس منهجية هي: السببية والقانونية التاريخية، والبحث التجريبي[٦١] باعتبارها طرائق تحدد وتوجه حركة العقل البشري في ذات الوقت الذي تحرره من الخرافة والمصادفة والاعتباطية والمثالية والظن واتباع الهوى.

وإذا تمّ التغيير على هذه المستويات الثلاثة وبنفس المضامين وجد إنسان الحضارة أو إنسان الأمة، الذي يستطيع أن يحقق مفهوم الاستخلاف ويستعمر

---

(٥٧) د. عبد المجيد النجار، **العقل والسلوك**، مرجع سابق، ص ٩٩.
(٥٨) د. عماد الدين خليل، **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، مرجع سابق، ص ٤١.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٤٣.
(٦٠) د. عبد المجيد النجار، **الإنسان والكون**، مرجع سابق، ص ٢٧.
(٦١) د. عماد الدين خليل، **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، مرجع سابق، ص ص ٤٨ - ٦١.

الأرض بمنهج الله سبحانه. وقد وجد هذا الإنسان الذي حدثت فيه النقلات الثلاث السابقة في العصر الإسلامي الأول، وسيوجد في أي عصر طالما أعد الإنسان إعداداً يتفق وهذا المنهاج. . ويمكن القول إن إحداث التغيير اللازم لتكوين الإنسان المستخلف، وبنفس تلك المضامين الموجودة في كتاب الله وسُنّة نبيّه يستلزم تضافر وسائل ثلاث هي:

(أ) - **التربية «التنشئة السياسية»**: ولا يقصد بها مجرد التأديب في الصغر، وإنما هي عملية متواصلة غير منقطعة حتى نهاية حياة الإنسان. تقوم بها الأسرة والمسجد والمدرسة ووسائل الإعلام والمؤسسات الاجتماعية التي يشارك فيها الفرد أو يتعامل معها. وتقوم هذه الوسيلة بتكوين الجزء الأكبر من النمط الثقافي للإنسان عن طريق تناقل القيم بين الأفراد والأجيال ومعايشتها، وهو ما يطلق عليه «التنشئة السياسية» في علم السياسة المعاصر، حيث نجد أنّ كلّ أسلوب للتربية ينتج نمطًا ثقافيًا مستقلاً ويعبر عنه[٦٢].

(ب) - **التعليم**: ولا يقصد بالتعليم هنا المؤسسات التعليمية والمناهج الدراسية في المدارس والجامعات، وإنما يقصد به مطلق المعنى، وهو انتقال العلم من العالم به إلى غير العالم به، بصورة لا تقيدها مؤسسة أو هيئة، وهذا لا يعني عدم وجود مؤسسات تعليمية، بقدر ما يعني عدم وقوف التعليم وانتهائه بانتهاء المراحل التعليمية. مع ملاحظة أن التعليم اللازم لإحداث التغيير الثقافي الضروري لتكوين مجتمع الاستخلاف يجب أن يلم بجانبين ويحيط بهما بصورة متوازنة.

١ - فقه الشريعة وعلومها.

٢ - فقه الواقع وعلومه.

ودون الإحاطة بهذين البعدين لن يؤتي هذا التعليم أثرًا إيجابيًا.

---

(٦٢) د. سعيد إسماعيل علي، **الفكر التربوي العربي الحديث**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم ١١٣، مايو ١٩٨٧، ص ص ٦٥ - ٣٥٩. حيث يدرس اتجاهات التربية في الوطن العربي وما تعكسه من ثقافة واتجاهات فكرية ويقسمها إلى سلفية وقومية وتغريبية وإقليمية واشتراكية.

(جـ) ـ **وسائل الاتصال الجماعي**: سواء كانت ندوات أو محاضرات أو مؤتمرات أو خطب الجمعة والعيدين والحج أو الصحف أو وسائل الإعلام المسموعة والمرئية فجميعها أدوات لنقل القيم ونشرها ـ وإن تفاوتت في التأثير ـ سواء عن طريق الاتصال المباشر أو غير المباشر. ومن ثم فإن التوجهات التي تكمن خلف هذه الوسائل خصوصًا المسموع والمرئي منها، تحدد نتائجها بصورة قاطعة، عن طريق ما تبثّه من قيم وعادات واتجاهات لدى الأفراد، بصورة قد تفوق الوسائل الأخرى أو تضعف من أثرها أو تهدمه، ومن هنا فإن تكامل هذه الوسائل الثلاث السابقة وتضافرها حول عقيدة واحدة وهدف واحد وقيم واحدة هو الطريق الأقرب لإحداث التغيير الثقافي اللازم لتكوين مجتمع الاستخلاف الذي يدرك رسالته ويعي وظيفته في الكون، وهي العمارة والشهادة على العالمين ولكي يكون هذا المجتمع مدركًا تمامًا لذاته ورسالته ووظيفته لا بد أن يكون واعيًا بعناصر ثلاثة: (٦٣)

(أ) العقيدة التي يدين بها، ويعمل من أجلها، ويقيم الحياة على أساسها والتي تتجسد في القرآن والسنة الصحيحة اللذين يمثلان نظامًا شاملاً، مرتّب النسب، واضح الأصول والفروع، محدّد المعيار والضوابط لا يحجب الإنسان عنه أي حجاب من رأي فقيه أو اجتهاد مجتهد.

(ب) الكيان أو الجماعة البشرية التي ينتمي إليها كجماعة متميّزة بذاتها سواء أكانت هذه الجماعة شعبًا واحدًا أم شعوبًا متعددة، تمثل أمة واحدة، وحقيقة حضارية واحدة.

(جـ) الموقف أو المرحلة أو الجو الفكري والاجتماعي والسياسي والدولي الذي يعيشه الفرد بظروفه وملابساته وتداعياته ومؤثراته البناءة والهدامة.

٣ ـ **المحتوى العقيدي للوسيلة الثقافية**: على النقيض من طرح نظريات التنمية السياسية حول «علمانية الثقافة السياسية»، نجد الطرح الإسلامي يدور

---

(٦٣) محمد المبارك، **نحو وعي إسلامي جديد**، القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر، [ب.ت]، ص ص ٢٠ ـ ٣٣.

حول «عقيدية الثقافة السياسية» ذلك أن الطرح التنموي، بل الطرح العلمي الأوروبي عامة، ما زال يناقش قضية حسمت منذ العصر الإسلامي الأول، ومنذ الاحتكاك بالثقافة الإغريقية، وهي قضية تدور حول السؤال الدائم. . . . من الحاكم؟ العقل أو الإله؟ تلك القضية التي لم تكن استجابة لتساؤلات نابعة من العقل المسلم، بل استجابة لتساؤلات نابعة من عقل وثني منعزل عن الله بعيد عنه(٦٤)، حيث كان العقل الأوروبي، وما زال يؤمن أن المرشد الحق للإنسان إنما هو العقل الذي يقاوم أو يحدّ من إغراء الحواس والعواطف والخيال(٦٥).

وقد لخص الدكتور: زكي نجيب محمود هذا الاتجاه في قوله: «إن القاسم المشترك الذي نراه في كل نموذج حضاري ولا نراه في أي شعب أو عصر منعوت بالبدائية والتخلف هو الاحتكام إلى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه. . . ذلك أن الهدف المختار لا يحدده العقل؛ لأنه وليد الرغبة وحدها، وليست النقطة التي أبدأ منها السير على الطريق عقلاً؛ لأنها مبدأ مفروض. أما العقل - بمعناه الدقيق - فهو ببساطة شديدة رسم الخطوات الواصلة بين المبدأ المفروض من جهة وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى»(٦٦).

وهنا نجد التسليم الضمني بأن العقل ليس قادرًا على إدراك نقطة الانطلاق، وليس بمستطيع تحديد الغاية والهدف. ورغم هذا يعطي ناصية التوجيه والتحكم.

وهنا يجب التفرقة بين العقل والهوى. فالعقل هو «تلك الملكة الفطرية في الإنسان التي يستطيع بها أن يرتب محصول الحواس، وأن يدرك ما وراءها من المعاني المجردة، وأن يميز بطرق ومناهج معينة بين ما هو حق وما هو باطل، وأن يستنبط المصالح والأغراض، وهو أساس التكليف. فمن لا عقل راشد له ليس مخاطَبًا بالدين أصولاً وفروعًا»(٦٧). ومن ثم فإن العقل غير قادر على أن يرسم على وجه الاستقلال خطة كاملة لحياة الإنسان، من شأنها أن تحقق له السعادة،

---

(٦٤) Husaini, op. cit. p.153.

(٦٥) أميري نف، مرجع سابق، ص ص ٢٥ - ٢٦.

(٦٦) د. زكي نجيب محمود، «الحضارة وقضية التقدم والتخلف في ندوة» **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص ٢٠ - ٢١.

(٦٧) د. عبد المجيد النجار، **العقل والسلوك**، مرجع سابق، ص ٨٩.

وذلك لعجزه عن إدراك ماهية الإنسان ومستقبل حياته وحقيقة الخير والشر[٦٨]. فهو محتاج دائمًا للوحي الإلهي، حيث العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي[٦٩] الذي جعله الله للتعليم والإخبار عما لا يستطيع العقل أن يصل إليه. فالعقل والوحي في هذا المعنى لا تعارض بينهما، إذ الوحي يكمل قصور العقل، ويضيف إليه ما لا يستطيع الوصول إليه. فالوحي يضع المعالم الأساسية والقواعد العامة ويترك للعقل تفصيلها وتفريعها[٧٠].

أما الهوى فهو البعد عن الحق واتباع الرغبة والشهوة «فإذا لم يكن العقل متبعًا للشرع لم يبقَ له إلا الهوى والشهوة»[٧١]. قال تعالى: **﴿فلا تتَّبعوا الهوى﴾**[٧٢] **﴿فاحكُم بينَ النّاسِ بالحقِّ ولا تتّبِع الهوى فيُضِلَّك عن سبيلِ اللّهِ﴾**[٧٣] **﴿وما ينطقُ عنِ الهوى * إنْ هُوَ إلاّ وَحْيٌ يُوحى﴾**[٧٤]، **﴿ولا تُطِعْ من أغْفَلْنا قلبَهُ عن ذِكْرِنا واتَّبَعَ هواه﴾**[٧٥] **﴿ومَنْ أَضَلُّ مِمَّن اتَّبَعَ هواهُ بغيرِ هُدًى مِنَ الله﴾**[٧٦] **﴿أفرأيتَ مَن اتّخَذَ إلهَهُ هواهُ وأضَلَّهُ اللَّهُ على علم﴾**[٧٧].

وقد أفرد علم أصول الفقه أحد مباحثه الثابتة لتحديد الحاكم: هل هو العقل أم الشرع «الوحي»؟ هل يستطيع العقل تمييز الحسن والقبيح، والخير والشر، والحق والباطل؟ أم أنه محتاج دائمًا إلى الوحي؟

---

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٠٠.
سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق ص ص ١٣ - ١٤.

(٦٩) أبو إسحق الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٧٠) محمد المبارك، «المصادر الأصلية للمعرفة في الإسلام: العقل والوحي»، **المسلم المعاصر** (الكويت): العدد الثالث عشر، ربيع الأول ١٣٩٨ هـ، ص ص ٥٣ - ٥٦.

(٧١) أبو إسحاق الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، جـ ١، ص ٥١.

(٧٢) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٧٣) سورة ص، الآية: ٢٦.

(٧٤) سورة النجم، الآية: ٣ - ٤.

(٧٥) سورة الكهف، الآية: ٢٨.

(٧٦) سورة القصص، الآية: ٥٠.

(٧٧) سورة الجاثية، الآية: ٢٣.

وهنا نجد «علماء المسلمين يتفقون على أن الحاكم بمعنى مثبّت الحكم ومصدره هو الله سبحانه وتعالى»[٧٨]، حيث «إنه لا خلاف في كون الحاكم هو الشرع» [٧٩]. «فالحسن عند أهل السنة ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع»[٨٠]. أما العقل «فمن شأنه أن ينتقل من المشهود، ليستدل به على غير المشهود، كما يستدل على المؤثر بالأثر»[٨١]. ولا يستطيع أن يحكم في فعل تعلق حكم الله تعالى به أي فعل المكلفين، بأن ذلك الفعل حسن أو قبيح[٨٢]. وإنما عليه أن ينظر إلى الأشياء، وأن يصدر الأحكام، ممارسًا وظائفه من خلال قواعد الشرع وأصوله، ملتزمًا الحدود التي رسمت له[٨٣]، بل إن هذا الفعل أمر إلهي للإنسان بأن يسير في الأرض وينظر ويتفكر ويتدبر، ويبحث عن أسرار الكون ليجيء حكمه على مقتضى ما تنطق به الآثار وتؤكده الشريعة[٨٤]، حيث يكون العقل مهتديًا بوحي الله سبحانه، يمارس وظيفته، ويسعى لتحقيق الرسالة التي حمل بها. أما العقل المُنْبَت الصلة بالله فإنه يتبع الهوى، ومن ثم يفقد سيطرته ويخضع لنوازع الإنسان وغرائزه أو بعبارة أخرى يخضع للهوى.

ومن ذلك يمكن القول إن قضية «العلمانية» قضية قديمة في مضمونها، حديثة في لفظها، حسمها الفكر الإسلامي منذ عصوره الأولى، ووصل فيها إلى قول فصل اجمعت عليه الأمة وهو أن المحدد للإطار الثقافي والإجتماعي والسياسي والقانوني والإقتصادي... الخ في الكون هو الله. ومن ثم فإن محتوى

---

(٧٨) علي جمعة محمد، «دراسة وتحقيق بيان المختصر لأبي الثناء شمس الدين س عبد الرحمن الأصبهاني»، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، قسم أصول الفقه، ١٩٨٨، ص ١٩٦ هامش ٢.

(٧٩) محمد علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م، ص ص ٧ ـ ٩.

(٨٠) علي جمعة محمد، مرجع سابق، ص ٢١٢ هامش.

(٨١) عبد الكريم الخطيب، **مشيئة الله ومشيئة الإنسان**، مرجع سابق، ص ١٠.

(٨٢) علي جمعة محمد، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(٨٣) سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ١٤.

(٨٤) د. عيسى عبده، أحمد إسماعيل يحيى، مرجع سابق، ص ٢٤.

الوسيلة الثقافية لا بد أن يكون نابعًا من الشريعة الحاكمة طبقًا لحاكمية الله سبحانه على خلقه، ذلك المبدأ الذي يجب أن تتبلور الوسيلة الثقافية في ضوئه وطبقًا لضوابطه.

٤ ـ تحقيق الربانية مقصد الوسيلة الثقافية: حيث إن الحاكمية كمنهاج شامل لا تقف عند مجرد تطبيق الشرائع والتصورات والقيم والمناهج، بل تهدف إلى إيجاد مجتمع الربانيين بترقية الإنسان ونقله إلى مقام الإحسان، بعد تحريره من جميع القيود، سواء تلك المفروضة من المجتمع والتقاليد أو المتوهَّمة من قبل الآلهة المجسدة أو البشرية. وإطلاق الطاقات البشرية إلى المدى الأرحب، حيث التفاعل مع معطيات الله في الكون ومسخّراته، حيث يكون العبد ربّانيًّا في الدنيا يعمل من أجل الآخرة، ومن هنا تتسق الوسيلة مع الغاية في إطار منظمومة واضحة.

وبتحقيق ذلك المجتمع تكون الضوابط في أغلبها نابعة من ذات الإنسان غير مفروضة عليه، ومن ثم لا يكون هناك مجال للفساد، حيث الضابط داخلي وخارجي من المجتمع، ومن النظام الحاكم، نظرًا لوجود معيار متفق عليه، ومن ثم لا يثور الحديث حول «وظيفية الفساد» الذي ترى بعض نظريات التنمية السياسية أنه يقوم بوظيفة لصالح استمرار النظام وبقائه، وحل الصراعات بطريقة سلمية.

ومن هنا فإن مفهوم الربانية يعد جماع الوسيلة الثقافية، فالتغيير الثقافي بأبعاده ومضمونه ومستوياته يهدف إلى المجتمع الرباني الذي يحقق كمال العمارة في الأرض ويستحق الخلافة عن الله والشهادة على خلقه. وهذا لا يعني نظرة مثالية، فقد شهد التاريخ هذا المجتمع في عهد النبي ﷺ وخلفائه وعمر بن عبد العزيز، حيث يأتي الفرد ليطبق الحدّ على نفسه، على الرغم من عدم وجود أدلة على جريمته، وحيث يوجد مجتمع الاكتفاء والأمن. وليس بمستبعد إقامة هذا المجتمع إذا اتخذنا إليه الوسيلة.

المبحث الثاني: الوسائل المؤسَّسِيَّة أو التنظيمية

تركز معظم نظريات التنمية السياسية على ضرورة إنشاء مؤسسات حديثة، لكي تتم عملية التنمية السياسية، وينتقل المجتمع إلى طور التحديث، وتستند هذه المقولة على افتراض أساسي، يرى أن الصراع عملية دائمة في المجتمع حتى «إن تلك الدول التي حققت درجة عالية من التنمية السياسية لا تتميز- كمايتصور البعض - بغياب الصراع، ولكن بوجود آليّات ومؤسسات لتنظيم الصراع من حيث أشكاله ودوره. فالمؤسسات تقدم إطارًا للعملية السياسية، سواء في جانبها السلطوي أو غير السلطوي»(٨٥). وتنطلق هذه المسلمة من استقراء خبرة المجتمع الأوروبي وتعميمها على حركة التطور البشري.

وحيث إن نظريات التنمية السياسية تقوم في جوهرها، على اعتبار النموذج الأوروبي للممارسة السياسية معيارًا يجب أن يحتذى من قبل دول العالم غير الأوروبي، وصولاً إلى تحقيق التنمية والتحديث، ومن ثم اعتبر عنصر التأسيس عنصرًا أساسيًّا في تحقيق التنمية السياسية بل العنصر الجوهري الذي على أساسه يمكن قياس درجة نمو المجتمع، كذلك تصنيف النظم السياسية إلى أنماط تتراوح من البدائية إلى الحديثة العصرية، طبقًا لمعيار تأسيسها ومدى تمايز مؤسساتها وتخصص وظائفها(٨٦).

ويعد هنتجتون عالم السياسة الأمريكي أبرز من ركّز على عملية بناء المؤسسات كعملية أساسية لتحقيق التنمية السياسية، حيث يرى أن عملية التحديث، وما تفرزه من تعبئة إجتماعية، ثم حراك إجتماعي ورغبة في المشاركة السياسية، تستلزم بالضرورة إنشاء مؤسسات سياسية، تتواءم مع هذه المتغيرات الجديدة، وتسعى لاستيعابها بصورة سلمية، حيث إن المؤسسات

---

(٨٥) د. علي الدين هلال، **نحو إطار نظري لتحليل عملية التنمية السياسية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٨٦) Almond and Pawell, **Comparative Politics.** op. cit. pp. 69-76.

التقليدية ـ طبقًا له ـ تكون غير كافية لاستيعاب هذه التغيرات[٨٧]. فالمؤسسية عند هنتجتون وسيلة أساسية للانتقال إلى المجتمع الحديث، وتعني بصورة أساسية تمايز الوظائف السياسية، وتخصص الأبنية أو المؤسسات التي تمارس من خلالها هذه الوظائف[٨٨]. أما كارل دويتش؛ فإنه يركز على عملية التعبئة الإجتماعية الناتجة عن تزايد عملية الإتصال السياسي، على أساس أن عملية التعبئة لا يمكن مواجهتها من خلال المؤسسات التقليدية بل لا بد من إنشاء مؤسسات حديثة تلائم هذه التغيرات[٨٩]، وهي نفس الفكرة التي يركز عليها هنتجتون مع اختلاف أسباب الحراك الإجتماعي عند هنتجتون عن التعبئة الإجتماعية عند دويتش.

وقد حدد هنتجتون معايير أربعة يستطيع من خلالها تحديد مدى التمايز البنائي والتخصص الوظيفي، الذي وصلت إليه المؤسسات السياسية في مجتمع ما. بحيث تكون المؤسسات التي تنطبق عليها هذه المعايير مؤسسات حديثة، تحقق قيم التخصص والتمايز ومن ثم فإنها تعد دلالة على تحقق التنمية، ووصول المجتمع إلى طور الحداثة. وهذه المعايير هي[٩٠]:

---

(٨٧) Samuel P. Huntington, <<Political Development and Political Decay>> In: Harvey G. Kebschull, (ed.), op. cit. pp. 288-296.

(٨٨) د. أسامة الغزالي حرب، مرجع سابق، ص ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٨٩) د. علي الدين هلال، **نحو إطار نظري لتحليل عملية التنمية السياسية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٩٠) - Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Society,** (New Haven: Yale University Press, 1968), pp. 12-23.
- Taylor, op. cit. pp. 25-27
- Krishna, op. cit. pp. 41-64.
- Joseph Lapalombara, «Bureaucracy and Political Development: Notes, Queries, and Dilemmas», In: Joseph Lapalombara (ed.), **Bureaucracy and Political Development,** (New Jersey: Princeton University Press, 1963) P. 41.
- Fred W. Riggs, «Bureaucrats and Political Development: A Paradoxical View», In: Labalombara, (ed.), **Bureaucracy and Political Development,** op. cit. pp. 122-127.

حول تقويم هذه المعايير في ضوء النظرة الإسلامية أنظر:

ـ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥.

١ ـ معيار التكيف: ويقصد به مدى قدرة المؤسسة على الاستقرار والاستمرار في وجه التغيرات التي تحدث في المجتمع أو في بنائها. ويستدل عليه بالعمر الزمني للمؤسسة، أو عدد مرات التغيير في القيادة العليا للمؤسسة، أو التغيرات الوظيفية.

٢ ـ معيار التعقيد: بمعنى أن تكون المؤسسة متعددة الأغراض والوظائف، ويقوم هذا المعيار على افتراض تعدد الوحدات وتخصصها، وتقسيم العمل داخل المؤسسة، وتعدد الوظائف.

٣ ـ معيار الاستقلال والذاتية: ويقصد به أن تكون المؤسسة مستقلة، بصورة كبيرة في حركتها عن المؤسسات الأخرى، مما يعطي لها ذاتية خاصة بها.

٤ ـ معيار التماسك: ويقصد به مقدار الوحدة الداخلية في المؤسسة نفسها، وتماسك أعضائها وانتمائهم لها. أي أنه يعبر بصورة أخرى عن الإستقرار الهيكلي للمؤسسة وتماسكها الداخلي.

يمكن القول: إن فكرة التمايز البنائي والتخصص الوظيفي التي ركز عليها مفكرو التنمية السياسية ليست إلا صياغة حديثة لمفهوم الفصل بين السلطات، الذي طوره منتسكيو، وقام على أساسه تقسيم فيرني للحكومات؛ إلى برلمانية ورئاسية وجمعية وطنية[٩١]. ومن هنا فإن هذا التصوّر للنموذج الأمثل للنظم السياسية الذي يقوم على التمايز البنائي والتخصص الوظيفي ويعلي قيم التكيف الوظيفي والتعقيد المؤسسي والاستقلال والذاتية والتماسك ليس إلا محاولة لتعميم نمط النظم السياسية الأوروبية، وإكسابها نوعًا من العالمية والعمومية والدوام. ومن ثم ترتبط عملية التحديث بنقل هذه المؤسسات. بل إن نقل المؤسسات في حد ذاته يمثل جوهر عملية التحديث[٩٢].

---

(٩١) د. علي أحمد عبد القادر، **في علم السياسة: مدخل إسلامي عربي**، مرجع سابق. ص ص ١٠٠ ـ ١١١

(٩٢) د. سيد غانم، «نقل المؤسسات السياسية ما بين الحداثة والتقليدية» **في ندوة المتغيرات** =

ولتقويم هذه الوسيلة من وسائل تحقيق التنمية السياسية يجب بداية معرفة مدى صلاحيتها في المجتمعات التي أفرزتها، قبل الحديث عن صلاحيتها لتحقيق النمو والحداثة في المجتمعات غير الأوروبية. وذلك على النحو التالي:

أولاً: تقويم الوسائل المؤسسية والتنظيمية في ضوء الخبرة الأوروبية

بالنظر إلى النظم السياسية الأوروبية المعاصرة كأنموذج لما ينبغي أن تكون عليه باقي نظم العالم غير الأوروبي، حيث المؤسسات متمايزة في أبنيتها، متخصصة في وظائفها تجمع بين المؤسسات الرسمية وغير الرسمية أو السلطوية وغير السلطوية، يلاحظ بعض الضعف والقصور الناجم عن سيادة مفهوم التخصص والتمايز بصورة مبالغ فيها، أهمها:

١ - **الجمود المؤسسي**: منذ ظهور هذه المؤسسات الذي ارتبط بالتطورات الاقتصادية الحديثة، لم تشهد تغيرًا جوهريًا ملحوظًا، حيث اعتبرت أنها تمثل قمة ما يمكن أن تصل إليه النظم السياسية، ومن ثم ظلت هذه المؤسسات تكرس طابع التقليدية بحجة الاستقرار والاستمرار، والفعالية الشكلية، حيث أصبح ينظر إلى المؤسسة لا على أنها وسيلة لتحقيق غايات معينة، بل على أنها غاية في حد ذاتها. وقد مثل الحفاظ على استمرارها واستقرارها هدفًا للعملية السياسية برمتها، ومن ثم اتخذت مؤسسات النظم المعاصرة طابعًا جامدًا، سواء في النظم الليبرالية أو الماركسية. حيث إن «لكل مؤسسة صفة محافظة حتى لو نشأت عن تغيير، فإنها سرعان ما تجمد هذا التغيير وتثبته كأمر واقع. وبدلاً من أن تشرف على التغيير وتديره، فإنها تسعى لتأمين بقائها الخاص واستمرارها»(٩٣)، وذلك بسبب افتقاد هذه المؤسسات لمعيار الحركة والوجود المستقل، الذي يمثل في حد ذاته محددًا لسير العملية السياسية برمتها حيث يربط المؤسسة بالغاية أو المقصد من وجودها - كما في الفهم الإسلامي

= **السياسية الحديثة في الوطن العربي ١٥ - ١٨ يناير ١٩٨٨**، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص ٣.

(٩٣) فرانسوا هيتمان، مرجع سابق، ص ٣٠.

للمؤسسات[٩٤] ـ ومن ثم يكون وجود المؤسسة مرتبطًا بغاية أو قصد معين، تدور معه وجودًا وعدمًا، وثباتًا وتغييرًا.

٢ ـ البيروقراطية[٩٥]: إرتبط ظهور المؤسسات الحديثة بتطورات معينة في إدارتها، حيث ظهر نمط للإدارة صاغ ماكس فيبر نموذجه المثالي تحت مسمى «البيروقراطية»، وهو نمط يقوم على الحياد والموضوعية، ويحقق العدل، وينفي تماماً الانحياز الشخصي، حيث الحاكم الفعلي هو القانون واللائحة وليس الشخص وسلطته التقديرية[٩٦].

وعلى الرغم من مثالية هذا النمط وتجريده إلا أن تطبيقه الفعلي أدى إلى عكس مقصده، حيث طرأت عليه العديد من المؤثرات السلبية مثل:

(أ) تراكم اللوائح والقوانين الذي أدى إلى تعقيد العملية الإدارية، وتحويلها إلى عملية شكلية معقدة، مما أعاق سير العمل الإداري ومن ثم السياسي لحساب الجمود البيروقراطي واتباع اللوائح والقوانين.

(ب) الطبيعة الوضعية للقوانين واللوائح المرتبطة بمعطيات الواقع الموضوعي المتغير، مما يجعل ما هو صالح لفترة زمنية غير صالح في فترة أخرى، ومن ثم تراكم وتكدس القوانين واللوائح المتتالية.

---

(٩٤) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٣٣٢.

(٩٥) حول معاني البيروقراطية المتعددة، راجع: ـ

فريد ريجز، «المعاني المتغيرة لمصطلح البيروقراطية»، ترجمة إبراهيم البرلس، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (اليونسكو): العدد ٤١، السنة الحادية عشرة، أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٨٠، ص ١٩ ـ ٢٣.

(٩٦) أنظر:

المرجع السابق، ص ٢ وما بعدها.

رينات ماينتز، «البيروقراطيات العامة وتنفيذ السياسة»، ترجمة إبراهيم البرلس، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (اليونسكو): العدد ٤١، السنة الحادية عشرة، أكتوبر ديسمبر، ١٩٨٠، ص ص ٨٦ ـ ٩٨.

Joseph Lapalombara, «An Overview of Bureaucracy and Political Development». In: Lapalombara, **Bureaucracy and Political development,** op. cit. pp. 6-9.

(جـ) التدرجية المبالغ فيها، والتي أدت إلى تفتيت المسؤولية وتشعيبها بصورة يصعب معها ضبطها أو التحكّم فيها.

(د) التوسع الذي لا يتوقف للبيروقراطية وتشعّبها حتى إنها أصبحت تشكل طبقة إجتماعية مستقلة لها مصالح معينة قد تتعارض مع مصالح المجتمع(٩٧).

٣ ـ **الفساد السياسي**: أدى مفهوم التأسيس ـ السابق الإشارة إليه ـ إلى اعتبار أن الاستقرار والاستمرار المؤسسي غاية عليا للنظام السياسي. وفي ظل تزايد نفوذ البيروقراطية وتضخمها وتشعبها وتراكم القوانين واللوائح المنظمة لها بصورة تعوق سير العمل السياسي والإداري وتعرقله، ظهرت أنماط متعددة من الفساد السياسي المؤسسي، كان نتيجتها ضياع حقوق بعض المواطنين أو حصول البعض على امتيازات معينة أو وجود ثمن للخدمة الإدارية. وقد نظر بعض مفكري التنمية السياسية إلى الفساد على أساس أنه آلية تعمل وتساعد على تحقيق العمل السياسي على خير وجه، وتحافظ على استقرار المؤسسات واستمرارها(٩٨).

٤ ـ **تضخيم الأبنية على حساب الوظائف**: إن التركيز الشديد على المؤسسة كوسيلة لتحقيق التنمية السياسية أدى إلى الاهتمام بالبناء أو المؤسسة في حدّ ذاتها، ولو على حساب وظائفها، بحيث أصبح مجرد استمرار البناء متماسكًا، دون اختلال يعبر تلقائيًا عن استمرار الوظائف وتطورها. فقد ساد نوع من الربط غير الموضوعي بين وجود البناء أو المؤسسة، وتحقق الوظيفة المناطة بها. مع إغفال أو تجاهل القيم التي تقوم عليها كل من المؤسسة ووظائفها حيث أن تحقق الوظيفة لا يعني تحقيق القيم أو المبادىء التي تقوم عليها. فقد تتم الوظيفة بصورة آلية، دون أن تعبر عن المثالية الكامنة خلفها.

---

(٩٧) نيكولاس بولانتزاس، **نظرية الدولة**، ترجمة ميشيل كيلو، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص ص ٢١٨ ـ ٢٣٤.

(٩٨) د. كمال المنوفي، **نظريات النظم السياسية**، مرجع سابق، ص ١٢٩.

فالمؤسسات التشريعية على سبيل المثال لا يعني وجودها تحقيقها لوظيفة التشريع، بل إن قيامها بعملية سن القوانين أو التشريع قد لا يعني بالضرورة تحقيق مفهوم «حكم الشعب»، فقد يكون دورها موقوفًا على التصديق والموافقة. أو قد تقوم بالتشريع في ظل سيطرة مفاهيم شراء الأصوات والخضوع لجماعات المصالح أو الالتزام بولاء حزبي معين.

ومن هنا يتضح أنّ قيام المؤسسة وأداءها لوظيفتها دون وجود قيمة أو مثالية تكمن خلف البناء والوظيفة وتوجههما لا يعني سوى شكل للحكم مفرغ من المضمون، لن يحقق غايات المجتمع. فالأهم من ذلك ـ كما ترى النظرة الإسلامية ـ هو القيمة التي تكمن خلف المؤسسة والوظيفة، حيث إن الاقتصار على المؤسسة فحسب قد لا يعني سوى «بئر معطلة وقصر مشيد»[٩٩] أي بناء بلا وظيفة أو وظيفة دون مضمون.

٥ ـ **إيجاد طبقة جديدة متضخمة العدد قليلة الإنتاج:** فقد أدى الطابع المؤسسي المبالغ فيه إلى تزايد أعداد البيروقراطيين حتى أصبحوا يمثلون طبقة جديدة أوجدتها طبيعة الدولة المعاصرة التي تضخمت كثيراً على حساب المجتمع، وأصبحت تتدخل في جميع أمور المجتمع، فيما عرف بمفهوم التغلغل الذي يشكل أزمة أمام الدول غير الأوروبية «النامية» في طريق تحقيقها للتنمية. تعرف بأزمة التغلغل[١٠٠].

وتتميز هذه الطبقة بعدة صفات؛ أهمها ولاؤها الشديد للنظم واللوائح والقوانين أكثر من اهتمامها بحدود الواقع ومعطياته، كما أنها تمثل أداة للنظام السياسي في تنفيذ سياسته بصورة جيدة. ومن أهم صفاتها المحافظة على الأوضاع القائمة، ومن ثم فإنها تحبذ الاستقرار والاستمرار؛ لأن في ذلك تحقيقًا لأهدافها ومصالحها، ويبرز ذلك بصورة أساسية في المجتمع الاشتراكي، حيث

---

(٩٩) سورة الحج، الآية: ٤٥.

(١٠٠) Joseph Lapalombara, Penetration: **A Crisis of Governmental Capacity,** op. cit. pp. 205-232.

أصبحت طبقة البيروقراط، والتكنوقراط، تمثل طبقة عليا جديدة ومستقلة، ت
عائقًا أمام تحقيق مثاليات المجتمع وأهدافه بأدائها المحافظ ونز
التقليدية[101].

٦ ـ **ترسيخ مفهوم الصراع كمحرك للعملية السياسية**: يعد مفهوم الص
محور علم السياسة الأوروبي، ومن ثم كانت المؤسسات وسيلة ضرورية لض
الصراع والحفاظ على استمراره بصورة سلمية. حيث تقاس درجة تطور المج
بمقدار استقرار مؤسساته واستمرارها، وهو ما يعبر عن الحل السلمي للص
الاجتماعي. وتأسيسًا على هذا المفهوم جاءت خريطة المؤسسات السيا
الأوروبية التي تنقسم إلى مؤسسات سلطوية وأخرى غير سلطوية، أو مؤسس
رسمية وأخرى غير رسمية.

واعتبر ظهور الأحزاب وجماعات المصالح تطورًا مؤسسيًا في طريق ض
الصراع السياسي وتنظيمه، يعبر عن تقدم المجتمع، وتحقيقه لنموذج حديث
الحكم، يجب أن تحتذي به المجتمعات الأخرى. وقد أبرزت المما
العملية لهذه المؤسسات غير الرسمية أنها تكرس مفهوم الصراع وتغذّيه،
كانت تخفي مظاهره العنيفة بمظاهر شكلية تتخذ كمؤشرات لتحقيق النم
الديمقراطي في الحكم.

فالأحزاب وجماعات المصالح تخضع ـ في التحليل الأخير ـ للمص
الاقتصادية الكبرى ولأصحاب رؤوس الأموال؛ مما يجعل الحكم يسير
مجمله في خدمة هذه الفئة، حيث أن تمويل برامج الحزب ودعايته الانتخ
يتم عن طريق الشركات الرأسمالية الكبرى وفي مقابل ذلك يقوم الحزب بتح
مصالح هذه الشركات عند وصوله إلى الحكم. أما جماعات المصالح ف
تمارس الرشوة والإفساد السياسي بصورة صريحة وعلنية وأحيانًا مقننة [102]

---

(١٠١) مليوفان ديلاس، مرجع سابق، ص ٢٧ ـ ٤١.

(١٠٢) حول الأحزاب وجماعات المصالح ودورهما في عملية التنمية: أنظر: ـ

chard Rose, «England: A Traditionally Modern Political Culture», In: Pye
Verba, op. cit., p. 90.

فالمؤسسات التي قامت لتكون واسطة بين المواطن والنظام السياسي، بقصد تحقيق الحماية للمواطن والحفاظ على حقوقه وتحقيق مصالحه، قد انقلبت في نهاية الأمر إلى أداة في أيدي فئة من المجتمع تمتلك القدرات المالية وتستخدم الجماهير عن طريق وسائل الإعلام والدعاية والإعلان، وبكل وسائل الإقناع وتزييف الوعي.

أما الحزب الواحد فلا يمكن أن يكون إلّا أداة في يد النظام السياسي، ولا يمثل منظمة وسيطة بمعنى الكلمة، وإنّما هو أحد هيئات النظام الحاكم، سواء كان ذلك في الاتحاد السوفيتي أو في غانا، حيث أن تدرجيته، وعدم وجود فاصل حقيقي بين ما هو حزبي، وما هو حكومي، يفقد هذا التنظيم مفهوم الحزب بمعنى المنظمة غير الرسمية الوسيطة التي تجمع المصالح، وتعبر عنها، وتسعى إلى تحقيقها(١٠٣).

ثانيًا: مدى صلاحية المؤسسات الحديثة كوسيلة للتنمية في الدول غير الأوروبية:

على الرغم من قصور المؤسسات السياسية الحديثة في بيئتها المحلية، التي تعد هذه المؤسسات وليدًا طبيعيًا لتطورها ونتاجًا لفعالياتها وواقعها الحضاري. فإن كُتّاب التنمية السياسية يرون أن إنشاء مثل هذه المؤسسات في المجتمعات غير الأوروبية كفيل بتحقيق التنمية والتحديث، وقد تم بالفعل - إبان فترة الاحتلال الأوروبي وبعدها - نقل كلّي أو جزئي للمؤسسات السياسية الأوروبية إلى الدول غير الأوروبية، وذلك عن طريق وسائل منها:(١٠٤)

- Binder, Egypt, **The Integrative Revolution**, op. cit., pp. 420-431.
- Dodd, op. cit., p. 47-50.
- Rustow, op. cit., p. 198.
Riggs, <<**Bureaucrats and Political Development**>>, op. cit. pp. 127-131, 139-142.

- جورج بالاندييه، **الأنثروبولوجية السياسية**، مرجع سابق، ص ١٣٦.
- د. كمال المنوفي، **أصول النظام السياسية المقارنة**، مرجع سابق، ص ١٦٧ - ٢٠٥.

(١٠٣) نيكولاس بولانتزاس، مرجع سابق، ص ص ٢٣٥ - ٢٤٤.

(١٠٤) د. سيد غانم، **نقل المؤسسات السياسية ما بين التقليدية والحداثة**، مرجع سابق، ص ٤.

١ ـ أن يأتي نقل المؤسسات نتيجة للتصنيع وآثاره في تغيير السلوك والاتجاهات، مما يخلق اتجاهات قيمية جديدة.

٢ ـ أن يأتي نقل المؤسسات نتيجة للمواجهة الثقافية، وعن طريق التغيير الثقافي، وذلك عن طريق إنشاء المدارس والجامعات، ونشر القيم الثقافية الأوروبية في المجتمعات غير الأوروبية، وقد تم ذلك في تجربة لبنان ومصر والدولة العثمانية وإيران[١٠٥].

٣ ـ أن يأتي نتيجة لنشاط حكومي مخطط وهادف، يسعى إلى صياغة المجتمع ومؤسساته وسلوكه على نمط مجتمع آخر يستحق في نظر القائمين على الحكم الاحتذاء به وتقليده. فقد رأى قادة الاستقلال أن الوصول إلى النموذج الأوروبي في الحكم غاية يجب أن تسعى إليها الدول غير الأوروبية لتحقيق القوة والمنعة ومقاومة «الاستعمار» وقد أدى نقل هذه المؤسسات سواء الرسمية منها أو غير الرسمية إلى العديد من الآثار والنتائج غير المرغوب فيها، كانت خلاصتها تشويه المجتمع غير الأوروبي وخلخلته واطراد تدهوره وفقدانه لفعالياته الذاتية، دون أن يستطيع اكتساب فعاليات حديثة. ويمكن إجمال القول في هذا الخصوص في النقاط التالية:

١ ـ **القضاء على المؤسسات الأصيلة**: لم تكن المرحلة السابقة على البغي الأوروبي خالية تمامًا من التنظيمات السياسية أو المؤسسات بالمعنى الحديث. بل إن الأوروبي عند احتلاله للمناطق الأسيوية والإفريقية وجد العديد من المؤسسات المتجانسة المتماسكة في ظل أنساق فكرية وتنظيم قانوني يربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية، ونظم تبادل الحقوق والواجبات. وكان من الوحدات الاجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الكيان، الأسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وهي متدرجة بين العموم والخصوص أو الصعود والهبوط وفقًا لتطبيقات تقوم على أساس الوحدات

---

(١٠٥) برتاند بادي، «تحول التكنولوجيا السياسية في الوطن العربي من الإستيراد إلى الاحتكار»، في: **ندوة المتغيرات السياسية الحديثة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ص ٤ ـ ٥.

القرابية والجغرافية والمهنية[١٠٦]. ولم ير الأوروبي في هذه الوحدات والنظم أنساقًا أو أنماطًا سياسية وحضارية مغايرة لنمطه، لها قدر من القبول والشرعية، وإنما استند إلى إطاره المرجعي، واعتبرها أنماطًا «متخلفة» «تقليدية» «جامدة» «غير موضوعية». . . الخ. على الرغم من تفاعل الشعوب غير الأوروبية مع هذه النظم واتساقها مع مفاهيمهم وثقافتهم وأنماط حياتهم. فبموجب الإطار المرجعي الأوروبي ومسلّماته التي تضع جدولاً وسلّما، ينصب في أعلاه المؤسسات والمعتقدات التي آل إليها المجتمع الأوروبي، ويضع في أدناه مؤسسات ومعتقدات الشعوب الأخرى التي صارت توصف بالتخلّف والتأخر. إن لم يكن بالبدائية والهمجية حسب موقعها من السلم[١٠٧]. رأى المفكر الأوروبي أن هذه المؤسسات تمثل عائقًا أمام التنمية والتحديث، ولا بد من إزالتها والقضاء عليها تمامًا[١٠٨]، وقد سعى إلى ذلك بمختلف الوسائل، سواء أثناء فترة الاحتلال أو بعدها عن طريق النخب السياسية التي قادت مشاريع التنمية، وسارت صوب نمط من النظم السياسية الأوروبية، سواء ليبرالية أو اشتراكية.

وبالنظر إلى خبرة المؤسسات الأصيلة وفعّاليتها يمكن القول: إنها كانت تتسق تمامًا مع المعادلة الاجتماعية السائدة، وتحقق غايتها ومطلوبها، دون اصطناع أو فرض، حيث كانت مؤسسات نابعة من صميم المجتمع ومتفاعلة معه، وكان في الامكان تنقيتها وتطويرها أو نقلها إلى طور أفضل، واستغلال اتساقها مع المجتمع في تحسينها وتحقيق نموذج سياسي نابع من كيان الشعوب وضميرها، ويستطيع جذبها إلى حلبة التفاعل السياسي، الأمر الذي افتقدته النظم والمؤسسات المستوردة والتي لم تستطع أن تضرب بجذورها في المجتمع أو تحقق الصلاحية فيه، نظرًا لغربتها ولوجود المؤسسات «التقليدية» التي قد

---

(١٠٦) طارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي» في: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٦٣٥.

(١٠٧) د. حسن قبيسي، رودنسون ونبي الإسلام، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ١١٥.

(١٠٨) بييرباسكالون، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

تعوق عملية التحديث ونقل المؤسسات(١٠٩).

٢ ـ **نقل الهياكل المؤسسية الأوروبية دون مضمونها**: فقد تزامن مع إلغاء المؤسسات التقليدية تطور آخر، تمثّل في نقل المؤسسات التي اعتبرت حديثة ومتطورة، وتستطيع تحقيق التنمية بصورة أفضل تمهيدًا للحاق بالمجتمع الأوروبي المتقدم، «حيث إن حركة التحديث ذاتها لم يشعر بها إلا كقضية تكييف للمؤسسات الاجتماعية والتشريعية الأصيلة للعالم الحديث»(١١٠). فقد تم نقل الدساتير والمؤسسات والأبنية السياسية الموجودة في النظم الأوروبية، فدساتير الدول العربية على سبيل المثال، معظمها مستوحى من دساتير دول أوروبية(١١١).

وعلى الرغم من أن هذه الدساتير والنظم غريبة عن البيئة الحضارية والاجتماعية لهذه المجتمعات إلا أنها أيضًا متخلّفة تاريخيًا، حيث إنها تمثل استجابة لمعطيات تاريخية مرّ بها المجتمع الأوروبي، ولم تشهدها المجتمعات غير الأوروبية. ولا يتسق معها ما تحمله هذه الدساتير والنظم من مقولات ومسلمات. فهذه النظم والمؤسسات ذات طبيعة جامدة وتحكّمية تفرض منطقها على الواقع. فلماذا يكون تقسيم «فرني» للحكومات ثلاثيًا: برلماني، ورئاسي، وجمعية وطنية؟ ألا يمكن أن توجد أنواع أخرى من النظم؟ ولماذا تكون سلطات الدولة ثلاثًا: تشريعية وتنفيذية وقضائية؟ ألا يمكن أن تكون اثنتان أو أربعة أو أكثر؟ وهل يستطيع المجتمع القبلي التخلي عن أطره وثقافته لتقبّل هذه النظم، دون أن يحدث تشويهًا في هذا المجتمع أو هذه النظم؟

في ضوء هذه المحاذير فإن نقل المؤسسات لم يكن مشتملاً على الوظائف

---

(١٠٩) Howard J. Wiarda, « Toward, a Nonethnocentric Theory of Development: Alternative Conceptions from the Third World», in: Howard Wiarda (ed.), **New Direction in Comparative Politics,** (Boulder and London: Westview Press, 1985), pp. 131-132.

(١١٠) د. هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة: د. المنجي الصيادي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ١٣٤.

(١١١) برنتراند بادي، مرجع سابق، ص ص ٣ ـ ٤.

أو الفلسفة الكامنة خلف هذه المؤسسات، بل اقتصر فقط على الشكل دون الجوهر أو المضمون.

٣ ـ عدم تفاعل المؤسسات الحديثة مع البناء الاجتماعي: فالمؤسسة كبناء سياسي وجد في بيئة معينة وأفرزته ظروف هذه البيئة وتطور ونمى في هذه البيئة، متكيّفًا ومتفاعلاً معها أخذًا وعطاءً، ومن ثم فالمؤسسة تعد أحد أطراف المعادلة الاجتماعية في بيئتها. تضرب بجذورها فيها وتعبر عن معاني وقيم يمكن إدراكها أو تحديدها، وأخرى كامنة لا يمكن تحديدها أو إدراكها، وإنما تمثّل أبعاد عملية نفسية معينة، تنعكس في أجزاء أخرى من حياة المجتمع، بحيث «يمكن نقل مؤسسات نظام معين من أمة إلى أخرى. أما نقل الروح العامة ونظام الأفكار وقواعد التشريع فأمر عسير. ولن يعمل نظام بنجاح دون روحه العامة، وهذا مردّ خواء المؤسسات الغربية وفشلها في أن تؤتي خارج إطارها التاريخي والثقافي حتى تلك الثمار الضئيلة التي أتتها داخل ذلك الإطار»[١١٢]

هذا بالإضافة إلى أن هذه المؤسسات لم تنقل إلى بيئة خاوية أو خالية تمامًا من المؤسسات، بل بيئة بها جذور أو بقايا مؤسسات، تم الغاؤها على المستوى الرسمي، ولكنها لم تزل تعيش في وجدان الشعب وضميره مثل العشيرة والقبيلة والطائفة والحرفة والمسجد والإقليم... الخ. وفي ظل هذه الظروف أصبحت النظم والمؤسسات الحديثة مفروضة من أعلى، غير نابعة من جذور المجتمع ينظر إليها أفراد المجتمع على أنها أداة للقهر، حتى إن الحزب الذي كان من المفترض أن ينشأ من أسفل، ليعبر عن رغبات الجماهير ومطالبها فرض من أعلى، سواء من قبل النخبة السياسية أو النخبة المثقفة ذات الوجهة

---

(١١٢) راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص ٦٦.

كذلك انظر:

ـ د. حسن صعب، «حول أزمة التخلّف السياسي العربي»، في **ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

ـ محمد عبد الباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في **ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ٢٧٦.

الأوروبية. بحيث أصبح ينظر إليه على أنه أحد أدوات السلطة أو هيئة خيرية، تسعى لقضاء المصالح الفردية أو نادي ثقافي أو صحيفة معارضة.

٤ ـ يعد نقل المؤسسات الحديثة وسيلة لإضفاء الشرعية على النظم السياسية في الدول غير الأوروبية: إن معظم النظم التي جاءت بعد التحرر من البغي الأوروبي لم تكن تملك مشروعًا حضاريًا أصيلاً، ولم تمتد أهدافها وبرامجها إلى ما بعد التخلص من السيطرة الأوروبية، وإنما سادها شعور مختلط من الكراهية للنمط الحضاري الأوروبي والإحساس بالنقص أمام تفوقه وانضباطه. وفي الوقت نفسه لم تكن هذه النخب ـ التي كانت عسكرية في أغلبها ـ على اتصال بثقافتها، ولم تستطع تطوير أنماط للحكم نابعة من حضارتها، كما أن المجتمع في معظمه كان يعيش في جو من الركود وافتقاد الاجتهاد. ولم يكن أمام هذه النخب من سبيل لكسب الشرعية وتعاطف الجماهير معها سوى رفع شعارات معينة، مثل الديمقراطية ودولة المؤسسات والحرية والأحزاب وسيادة الشعب وتعبئة الجماهير... الخ، كذلك محاولة نقل بعض المؤسسات مثل الأحزاب أو البرلمان أو الدساتير التي مثّلت إطارًا شكليًا لا يتفاعل معه الشعب، ولا تلتزم به النظم الحاكمة.

وقد استطاعت هذه المؤسسات كسب نوع من الواجهة الشرعية للنظم السياسية على اعتبار أنها نظم دستورية، تلتزم بمؤسسات معينة، تمارس من خلالها السلطة، وتضفي على حكم الفرد أو الأقلية واجهة شعبية، تقوم على اصطناع الرضاء وخلق المشاركة الزائفة. حيث استطاعت «النظم الوافدة تفكيك الأواصر التي تربط الأفراد، وضربت ما يمكن أن يسمى بالجماعية، وعملت على إزالة شعور كل من هذه الجماعات بذاتها، وشعور الفرد بارتباطه بها وانتمائه لها، وبذلك قضت هذه التنظيمات على حرية المجتمع وقدرته على التكتل في تنظيمات وهيئات نابعة منه تحميه أمام الحاكم، وافقدته بالتالي الحكم الذاتي الذي كان يتمتع به»[١١٣]. واستطاعت النخب السياسية استخدام التنظيمات

(١١٣) طارق البشري، مرجع سابق، ص ص ٦٣٦ ـ ٦٣٧.
ـ برتراند بادي، مرجع سابق، ص ص ٢ ـ ٤.

الحديثة في ظل هذه الظروف التي سادت المجتمع في إحكام السيطرة عليه، وتشعيب الجهاز الحكومي في كل نواحي المجتمع، وربط المواطن بطريقة أو أخرى بعجلة النظام السياسي وجودًا أو عدمًا، في جميع أمور حياته المعيشية والوجودية.

ونخلص من ذلك إلى أن المؤسسات التي صاحبت عملية التنمية في العالم غير الأوروبي لم تستطع إقامة نظام للحكم، يحقق أهداف مجتمعه ورضاء مواطنيه، ومن ثم لا بد من البحث عن أصيل بديل لهذه المؤسسات يتّسق مع نمط المجتمع وإطاره الحضاري وثقافته، ويحقق الفعالية اللازمة لتطوير هذا المجتمع وتحسينه ويحفز فعاليات المواطنين، ويجذبهم للمشاركة الفعالة في النظام السياسي بصورة تحقق الشورى والعدل والمساواة، وتنتج نمطًا من المجتمعات يستطيع تجاوز سلبيات المجتمع المعاصر.

وحيث إن هذه الدراسة تنطلق من المنظور الحضاري الإسلامي كمعيار للتقويم ومنطلق للتغيير، فإنه من الضروري محاولة البحث عن مفهوم المؤسسية كما تطرحه النظرة الإسلامية الأصولية، وخبرة النظم السياسية الإسلامية التي التزمت بشرعة الإسلام ومنهاجه.

الوسائل المؤسسية لتحقيق مفهوم الاستخلاف

تلزم الشريعة الإسلامية ـ التي تعد ميثاق الاستخلاف ومنهجه ـ المجتمع المسلم بعدة فروض يقسمها الفقهاء إلى فروض العين وفروض الكفاية. **وفروض العين**: هي تلك الفروض التي يلتزم بها كل مكلف، ويتحمل وزرها، ويحاسب عليها بمفرده. وهي محصورة في الواجبات الشرعية اللازمة على كل مسلم. أما **فروض الكفاية**: فهي فروض اجتماعية تلتزم بها الأمة في مجموعها، ويسأل عنها جميع المكلفين في الأمة في زمانها ومكانها، إذا لم يقوموا عليها وتحاسب عليها الأمة حسابًا جماعيًّا.

ويطلق لفظ «الكفاية» ليعبر عن معنيين متلازمين لا بد من توافرهما لتحقيق الفرض، هما كفاية الأهلية وكفاية العدد، فلا بد من قيام جماعة مؤهلة لتحقيق

الفرض وتكفيه عددًا، من حيث شمول القيام به على خير وجه(١١٤).

وتطلق فروض الكفاية على كل ما هو ذي نفع عام، أو ضرر عام لمجتمع الاستخلاف وإن تعلق بفرد واحد. وقد حددها الإمام السيوطي في قوله: «قال الرافعي وغيره: فروض الكفاية أمور تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فطلب الشارع تحصيلها دون أن يكلف أحدًا بعينه، خلاف فرض العين، وإذا قام بها من فيه كفاية سقط عن الباقين، ولكل فرض إذا تعطل إثم على من قدر عليه إن علم به، وكذا إن لم يعلم إذا كان قريبًا منه يليق به البحث والمراقبة، ويختلف بكبر البلد، وقد ينتهي خبره إلى سائر البلاد، فيجب عليهم وللقائم به مزية على القائم بفرض العين لإسقاط الحرج عن المسلمين كافة ومن فروض الكفاية الجهاد، حيث الكفار مستقرون في بلدانهم، ويسقط بشيئين أن يحصن الإمام الثغور بجماعة يكافئون من بإزائهم، أو أن يدخل الإمام دار الكفار غازيًا بنفسه أو بجيش، وأقله مرة في السنة، ولا يجوز إخلاء سنة من جهاد إلا لضرورة ومنها دفع ضرر المسلمين ككسوة عار أو إطعام جائع، إذا لم يندفع بزكاة وبيت مال، وهل يكفي سد رمق أو لا بد من تمام الكفاية التي يقوم بها من يلزمه نفقته. ومنها إغاثة المستغيثين في النائبات، ويختص بأهل القدرة، ومنها إقامة الحرف والصنائع، وما تتم به المعايش كالبيع والشراء والحرث، وما لا بد منه مثل الحجامة والكنس، ومنها تحمل الشهادة وأداؤها، وتولّي الإمامة والقضاء وإعانة القضاة على استيفاء الحقوق، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يختص بأرباب الولايات ولا بالعدل ولا بالحر ولا بالبالغ ولا يسقط بظن أنه لا يفيد، أو علم ذلك عادة ما لم يخف على نفسه أو ماله أو على غيره مفسدة أعظم من ضرر المنكر الواقع. ومنها سماع الحديث، ومنها تصنيف

---

(١١٤) حول تحد مفهوم الكفاية أنظر: -

- السيد سابق، **فقه السنة**، مرجع سابق، القاهرة: مكتبة المسلم، [ب.ت]، المجلد الثالث، ص ٣٠ هامش ١.
- أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة، د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩، ص ٢٦١.

الكتب والعلم لا يحل كتمه ومنها حفظ القرآن والحديث ومنها الاجتهاد. . . الخ[١١٥].

وبعيدًا عن الخوض في حكم وجوب الإمامة هل تجب بالشرع أم بالعقل؟[١١٦] يمكن القول إن البعد المؤسسي في المجتمع يدخل في إطار القيام بفروض الكفاية وتلتزم المؤسسة ابتداء بتحقيق هذا الفرض الكفائي، وتدور معه وجودًا وعدمًا. وقد برز الشكل المؤسسي لهذه الفروض عندما اتسع المجتمع، وكان من غير المقبول أن تترك هذه الأمور دون وجود من يقوم بها، ويجري مقاصد شرع الله فيها. ومن هنا جاءت المؤسسات الإسلامية كاستجابة تنظيمية لتفاعل فقه الشريعة مع الواقع الإسلامي، وذلك يجعل مفهوم المؤسسية كما جاء في الأصول الإسلامية وشهدته الخبرة التاريخية، يقوم على مجموعة أسس أو خصائص أو مقومات، وتحكمه عدة معايير وضوابط تحدد سير المؤسسات وطريقة عملها والقيم التي تلتزم بها، وتعطي لها تميّزها واستقلاليتها عن غيرها من المؤسسات.

أولاً: خصائص مفهوم المؤسسية في الإسلام

١ ـ إن المؤسسة تنشأ مستندة إلى قيمة أو قائمة على تطبيق حكم معين، تدور معه وجودًا أو عدمًا، وترتبط بتحقيق هذه القيمة أو الحكم الذي تقوم عليه[١١٧]. حيث اقترن لفظ التأسيس في القرآن بقيمة التقوى، واعتبر أن البناء الذي يؤسس على التقوى هو الأجدر بالبقاء من ذلك الذي يؤسس على قيمة منافية وضارة[١١٨]. **﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ على التَّقوى من أَوَّلِ يومٍ أحقُّ أنْ تقومَ فيهِ، فيهِ رجالٌ يُحِبُّون أن يتطهَّروا والله يحِبُّ المُطَّهرين * أفَمَنْ أَسَّسَ بُنيانَه**

---

(١١٥) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص ص ٤٣٩ ـ ٤٤٤.
ـ السيد سابق، **فقه السنة**، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ٣٠ هامش ١.

(١١٦) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص ٥٧٨ ـ ٥٨١.

(١١٧) د. رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**: بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص ١٥.

(١١٨) الشيخ أحمد مصطفى المراغي، مرجع سابق، الجزء الحادي عشر، ص ص ٢٣ ـ ٢٦.

على تقوى مِنَ الله ورضوانٍ خيرٌ أم مَنْ أَسَّسَ بنيانَه على شَفا جُرفٍ هارٍ فانهارَ به في نارِ جهنَّمَ والله لا يهدي القومَ الظالمين﴾(١١٩). فالمؤسسات تقوم أساسًا على قيمة دينية وتسعى لتحقيقها. وذلك يجعل محك الفهم والتحديد والتقويم هو القيمة التي تقوم عليها المؤسسة، وليس شكلها أو أركانها أو ظواهرها. فمسجد الضرار الذي نزلت فيه الآية كان مكتمل الأركان الظاهرية، ويصلح تمامًا لصلاة المسلمين، ولكنه أسس على قصد تفريق كلمة المسلمين. ولذلك ترسخ أن مضمون المؤسسة ومحتواها والقيمة التي تكمن خلفها هي أساس وجودها ومعيار تقويمها. ومن ثم لا ينظر إلى المؤسسات في هيكلها وظاهر أدوراها ووظائفها، بل لا بد من التركيز على القيمة التي تقوم عليها، والغاية من وجودها والمقصد الذي تهدف الوصول إليه، ذلك أن المؤسسات ليست إلا ذرائع موصلة للمقاصد، ومن هنا فإن فهمها بصورة مستقيمة يستوجب الاقتراب منها من خلال مدخل سد الذرائع أو فتحها؛ لأنه يقوم على اعتبار المآل «أو النظر في المقصد والغاية من وجود المؤسسة من حيث استجلاب المصلحة أو دفع المفسدة، وذلك في تأسيسها أو في حركتها وارتباطها بالمقصد الذي أوجدت من أجل الوصول إليه. وهنا نجد عملية بناء المؤسسات أو هدمها واستبدالها بأخرى تتم بصورة تلقائية في إطار مفهوم «اعتبار المآل» والنظر في غاية وجود المؤسسة ومقصدها واستمرار هذا النظر، طالما المؤسسة موجودة، بحيث لا تنحرف عن مقصدها أو تستبدله بمقصد آخر(١٢٠).

بالإضافة إلى ذلك فإن ارتباط المؤسسة بالقيمة التي بنيت عليها، والغاية التي تسعى إلى الوصول إليها يحررها من قيود الشكل، والبناء الذي لا بد أن يتوفر في

---

(١١٩) سورة التوبة، الآية: ١٠٨ - ١٠٩.

(١٢٠) انظر في مدخل سد الذرائع وفتحها:

- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التحديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٣٣٩ - ٣٤٢.

- د. وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص ص ١٨٢ - ١٨٨.

المؤسسة الحديثة ـ طبقًا لنظريات التنمية السياسية ـ ويجعل من وجود القيمة وتحققها، ولو من فرد واحد بمثابة مؤسسة. فالعالم أو الفقيه الذي يقوم بالفُتيا وحفظ حدود الله في مواجهة من يخرج عليها، سواء رعية أو أمير وينصح الأمة، ويرد البدع عن دينها، يكون بمثابة مؤسسة كاملة الأركان، سواء أكان يقوم بهذا الدور فرد أو مجموعة. وبذلك يكـون استمرار وجـود القيمة وتحقّقهـا هو المؤسسة، وليس شكلاً معينًا أو علاقات تنظيمية معينة.

وهذا يثير قضية هدم المؤسسات في مواجهة بناء المؤسسات، فإذا خرجت المؤسسة على مبرر وجودها وغايتها لزم هدمها، وإيجاد مؤسسة أخرى، لأن العبرة بتحقيق الغاية لا بالتمسّك بوسيلة معينة دون غيرها. ومن هنا فإن «حركات الإصلاح في التاريخ الإسلامي لم تكن سوى مظهر من مظاهر السعي لإصلاح المؤسسات الاجتماعية، ولإحداث تغيير في حياة الإنسان وطبيعته ومواقفه لكي يحيا حياة منسجمة مع أحكام الشريعة. ولم يكن الإصلاح إصلاح شرع»[(١٢١)]. وهذا ما لا يمكن وجوده في مفهوم المؤسسة الذي تطرحه نظريات التنمية السياسية، حيث يعد استمرار وجود المؤسسة في حد ذاته هدفًا يجب الحفاظ عليه، ولو تطلب ذلك تبرير الفساد السياسي، ولا يثور لدى معظم هذه النظريات مفهوم هدم المؤسسات أو التركيز على القيمة أو المقصد، وإنما تركز على مفهومي البناء والوظيفة، كمحور لعملية التأسيس.

٢ ـ تنشأ المؤسسات لتحقيق فرض كفاية، لا يضمن تحقيقه بدونها، فقد ظهرت المؤسسات في الخبرة الإسلامية استجابة لتفاعل الشريعة مع الواقع، ووصولاً لأفضل تطبيق يمكن لحكم الشرع في ظل ظروف فقه الواقع. فحينما لا يضمن تحقيق فرض الكفاية بصورة تلقائية في المجتمع تنشأ مؤسسة، وقد حدث ذلك مع فرض الجهاد وتدوين الدواوين، ديوان الزكاة والحسبة حتى النظافة وإنشاء الحمامات العامة.

٣ ـ إن النظرة الإسلامية ترى أنه لا توجد مؤسسات دائمة بطبيعتها أو

---

(١٢١) د. سيد حسين نصر، **الإسلام: أهدافه وحقائقه**، بيروت: الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٤، ص ص ٩٠ ـ ٩١.

مطلقة. حيث الديمومة مرتبطة بالقيمة، والمؤسسة وسيلة خاضعة للتغيير، طالما لا تستطيع تحقيق القيمة. فلا توجد مؤسسات إسلامية مطلقة وملزمة لجميع المسلمين على مر العصور، وإنما هناك قيم نظامية ملزمة[١٢٢]، يلتزم بها جميع المسلمين ويسعون لتطبيقها وصياغة الحياة طبقًا لها، وتشكيل المؤسسات والنظم استنادًا إليها. ومن ثم يكون هناك قدر من التنوع في إطار وحدة القيمة والتعدد في إطار وحدة الهدف والمقصد. وهذا ما يعطي النظم الإسلامية حيوية وفعالية وتنوعًا بحيث تستجيب لمعطيات كل العصور والأقاليم، ولا يكون هناك نوع من الجبرية والإلزام في إيجاد مؤسسات بعينها. مع إدراك أن هذا لا ينفي استمرارية بعض المؤسسات والنظم وديمومتها، طالما أنها تحقق القيمة التي أسست عليها ومن أجلها، وطالما تستجيب لمعطيات الواقع الاجتماعي والتاريخي، وتحقق الفعالية المطلوبة. وهنا يكون استمرارها راجعًا إلى نجاحها في المحافظة على القيمة، لا للمحافظة عليها أو استمراريتها في حد ذاتها.

٤ - إن الخبرة الحضارية تولد مؤسساتها، حيث ترتبط دائمًا بقيمها وغاياتها، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن نقل المؤسسات بالمفهوم الذي تطرحه نظريات التنمية السياسية. فالمؤسسات الموجودة في المجتمعات الإسلامية، إما مؤسسات «طبيعية ناتجة عن وضع مثل الأسرة، العائلة، الإقليم، الحرفة، الطائفة، . . . الخ. أو أنها طارئة على المجتمع نتيجة انحراف عن الشرع مثل مؤسسة الملك أو وافدة إليه منقولة عن مجتمعات أخرى[١٢٣]. وهذه الأخيرة «سرّ انتكاس الأمم فما من أمة هزمت حضاريًا إلا وكان سبب ذلك راجعًا إلى أخذها بالشكليات والتفاتها عن إمكانياتها، وتقليدها للتجارب الأخرى لا لحاجة تدفعها إليها، ولكن لمجرد التقليد، مهما كان دافعها. إن الأصالة هي بدء الحضارة والتقليد هو نهايتها»[١٢٤].

---

(١٢٢) د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(١٢٣) علي الكوراني، **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي**، بيروت: مكتبة الإعلام الإسلامي، محرم ١٤٠٦ هـ، ص ص ٨٦ - ٨٧.

(١٢٤) د. عبد الغني عبود، **الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة**، مرجع سابق، ص ص ٥٥ - ٥٧.

ولا يعد نقل مسمى الديوان عن الفرس نقلاً للمؤسسات؛ ذلك أن الوضع هنا اقتصر على المسمى، بل لم يكن نقلاً وإنما كان إبقاء لمؤسسات موجودة مع تغيير قيمها وأهدافها ومعاييرها وضوابط عملها، ولم يبق منها سوى المسمى فقط. فلم يكن لدى الفرس ديوان خراج أو جهاد.

ثانيًا: المعايير والضوابط التي تحكم المؤسسات الإسلامية

إن قيام المؤسسة الإسلامية على قيم وأحكام شرعية لا يعني انعدام الضوابط أو المعايير التي تحكم عمل هذه المؤسسات. حيث إن طبيعة المؤسسة الإسلامية وارتباطها بقيمة أو حكم شرعي، يجعل من أسلوب عملها وطريقة حركتها أمرًا بالغ الأهمية، إذ لا بد أن تلتزم بالقيم الإسلامية الأخرى التي تحكم الحركة البشرية وتوجهها حتى تكون المؤسسة إسلامية الأساس والبناء والوسيلة والغاية.

وقد قدمت الأصول الإسلامية العديد من القيم التي تحكم الحركة البشرية في مجموعها، وبالتالي فإنها أيضًا تحكم المؤسسات والنظم، وتكون أكثر أهمية لها والتصاقًا بها؛ لأنها الضمان الشرعي لسير هذه المؤسسات على الصراط المستقيم والتزامها بقيم الشرع في جميع مراحل عملها.

وأهم هذه المعايير والضوابط:

١ ـ **الشورى**: يعد مفهوم الشورى مفهومًا محوريًا في منظومة المفاهيم الإسلامية، المتعلّقة بنظام الحكم؛ ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى أمر نبيه ﷺ بالتزام الشورى في قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[١٢٥]. وقد طبق النبي ﷺ هذا المفهوم في جميع أمور المسلمين التي لم ينزل فيها وحي من الله والتزم ﷺ بنتيجة الشورى، حتى وإن كانت عاقبتها الهزيمة في غزوة أحد ليرسخ مفهوم الشورى في حياة المسلمين[١٢٦]. كذلك علم رسول الله ﷺ قواده

---

(١٢٥) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(١٢٦) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ص ص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

الشورى وألزمهم بها. حيث قال لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث سأله: إن عرض لي أمر لم ينزل قضاء الله من أمر ولا سنّة كيف تأمرني؟ «قال ﷺ: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقضي فيه برأيك خاصة»(١٢٧). وقد ألزم الإسلام جميع أولياء الأمور بالمشورة، حتى الفرد في ذاته ملزم بالمشورة في أمور دينه ودنياه، فالشورى ملزمة ابتداء، وملزمة في نتائجها وما يتوصل إليه من رأي فعمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة، فلا يحلّ لكم إلا أن تقتلوه». ويقول: «الإمارة شورى»، وقال لأهل الشورى قبل وفاته «فمن تأمّر عليكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه»(١٢٨).

٢ ـ **العدل**: وهو القيمة العليا في نظام القيم الإسلامية الذي يتخلل جميع نواحي الحياة في المجتمع المسلم، ابتداء من عدل الإنسان مع نفسه وأهله، وعدله فيمن يتولى أمرهم. والعدل صفة لازمة في الحكم الإسلامي،

---

(١٢٧) رواه الطبراني في الأوسط وأبو سعيد في القضاء، أنظر: د. علي جريشة، **أركان الشرعية الإسلامية، حدودها وأثارها**، القاهرة مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٧٩، ص ٤٢.

(١٢٨) عبد الرازق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: ١٩٧٢، الجزء الخامس، ص ٤٤٥.

نقلاً عن د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٨٦.

كذلك أنظر في مفهوم الشورى: Husaini, Op. Cit. P.92.

ـ د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ص ١٩١ ـ ٢١٣.

ـ د. عبد الله فهد النفيسي، **عندما يحكم الإسلام**، لندن: طه للنشر، [ب.ت]، ص ١٥٩.

ـ الشيخ محمد أبو زهرة، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص ص ٢١٥ ـ ٢٣٠.

ـ د. محمد فاروق البنهان، **نظام الحكم في الإسلام**، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٤، ص ص ١٩٩ ـ ٢٠٧.

ـ د. محمد الصادق عفيفي، **المجتمع الإسلامي وأصول الحكم**، القاهرة: دار الاعتصام، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠، ص ص ٧٣ ـ ٨٤.

ـ د. هاشم يحيى الملاح ـ «مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ»، في: **ندوة النظم الإسلامية**، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، الجزء الأول، ص ص ١٥ ـ ٤٥.

حيث يطبق مع المسلم وغير المسلم بل مع المحارب والعدو[١٢٩]. «فكا يرى ابن القيّم أن الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها على مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل»[١٣٠].

٣ ـ **المسؤولية**: حيث يكون كل راع مسؤول عن رعيته. والمسؤولية نوعان: ـ

ـ مسؤولية أمام وليّ الأمر. كل حسب موقعه ورئيسه المباشر.

ـ مسؤولية أمام الله يوم القيامة[١٣١].

٤ ـ **الخضوع للضوابط الشرعية**: لا تستطيع مؤسسة أن تتخذ من التصرفات ما يخالف الشرع وقواعده، ومن ثم كان عمل المؤسسات خاضعًا للضوابط التي حددها الشرع والحدود التي وضعها.

٥ ـ **المراقبة**: وتكون المراقبة لله سبحانه في جميع الأمور. وكذلك للهيئات التي من حقها الرقابة، مثل مؤسسة الحسبة أو القضاء أو ولاية المظالم أو من قبل الأفراد. حيث يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية لازمًا

---

(١٢٩) أنظر حول قيمة العدل:
ـ د. حامد ربيع، **نظرية القيم السياسية**، مرجع سابق، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٨
ـ د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ص ٢١٥ ـ ٢٢٠.
ـ الشيخ محمد أبو زهرة، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، مرجع سابق، ص ص ١٦٥ ـ ٢٠٩.
ـ د. محمد الصادق البنهان، مرجع سابق، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٥٤.

(١٣٠) د. محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص ٩٩.

(١٣١) د. فرناس عبد الباسط البنا، «التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية: منهجًا وتطبيقًا» في: **ندوة النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص ١٩٠.

على كل فرد، طالما رأى منكرًا أو علم به[١٣٢].

وهذه الضوابط تمثّل سياجًا يحمي القيمة التي تعمل من أجلها المؤسسة. وباستمرار هذه الضوابط وفعاليتها يضمن استمرار تحقق القيمة، ولكي تكون المؤسسة فعالة، لابد من وجودها واستمرارها، أما إذا اختلت إحدى هذه الضوابط وخرجت المؤسسة عنها، ومن ثم عن القيمة التي تأسست عليها كان من اللازم تقويم القائمين على المؤسسة أو هدم هذه المؤسسة واستبدالها بغيرها.

ثالثاً: الأشكال المؤسسية التي عرفتها الخبرة الإسلامية

ليس في الإمكان تقديم حصر شامل للمؤسسات الإسلامية على اختلاف العصور والأماكن. كما أن ذلك لن يكون ذا جدوى، لأنه لا يمكن القول إن هذه المؤسسات تصلح لأن تنشأ في العالم الإسلامي المعاصر، بنفس الصيغة التي وجدت عليها في الخبرة التاريخية الإسلامية، وإنما يجب النظر إليها على أساس أنها أشكال مؤسسية أوجدها العقل المسلم في تفاعله مع واقعه وظروفه التاريخية، ومن ثم فإن ما يهمنا منها هو المنهجية التي عن طريقها استطاع المسلمون مواجهة مشاكلهم، وإنشاء نظمهم وكيف يمكن الاستفادة من ذلك في التعامل مع واقعنا ليس بالنقل الحرفي من بطون التاريخ، وإنما باستخلاص السنن والعبر وإدراك المقاصد، وكيفية إنزال أحكام الشرع على الواقع.

فعن طريق هذه المؤسسات وجد نظام سياسي حقق فعالية لم تشهدها المنطقة الإسلامية مع النظم الحديثة الوافدة، ولذلك فإن إدراك هذه الخبرة التاريخية، وفهم أوجه القوة والضعف فيها ضروري للوصول لصيغة حديثة للنظم والمؤسسات السياسية، تنبثق من الشرع وتتسق مع الواقع.

وسوف نقترب من المؤسسات الإسلامية من خلال ثلاثة معايير للتصنيف هي:

١ ـ **وظيفة المؤسسة الإسلامية**: سبق أن رأينا أن وجود المؤسسة لا يعني

---

(١٣٢) المرجع السابق، ص ص ١٩١ ـ ١٩٦.

شيئًا طالما لا تقوم بوظيفة معينة، لذلك لا يمكن أن تنشأ مؤسسة في الدولة الإسلامية إذا لم يكن لها وظيفة محددة وواضحة، تعبر عن فرض كفائي، لا يمكن تحقيقه على الوجه الأكمل إلا بوجود مثل هذه المؤسسة، ومن ثم فإنه طبقًا لمعيار وظيفة المؤسسة يمكن تصنيف المؤسسات الإسلامية إلى: ـ

(أ) **مؤسسات مؤسِّسة**: حيث إن النظام الإسلامي يقوم على شريعة موحاة من عند الله سبحانه محددة الأبعاد والضوابط لا يتسرب إليها التشويه أو التحريف موجهة إلى البشر كافة، وليس إلى طائفة منهم، طبقًا لمفهوم الاستخلاف الذي يعطي جميع المكلفين المؤمنين واجب الاستخلاف عن الله في الأرض. ومن هنا كانت حراسة الدين وتطبيقه تمثل فرض كفاية على الأمة جميعها، يقوم به من يستطيع ويملك مكنات الاجتهاد وشرائطه. وقد برزت في الخبرة الإسلامية مؤسسة «أهل الحل والعقد» لتقوم بهذه الوظيفة، وهي وظيفة التأسيس للنظام السياسي ووضع شرائطه واختيار قادته ومراقبته. ولا ينتهي دورهم أبدًا فلهم العقد ولهم الحل طبقًا لإدراكهم لفقه الشريعة وفقه الواقع وأهل الحل والعقد[١٣٣] هم: ـ

(١) ـ **أهل الاختيار**: هم الذين يناط بهم اختيار الحاكم، طبقًا للشروط الموضوعية والمتفق عليها، والتي تتفق مع ما نصت عليه الشرعية، وما يستلزمه الواقع المعاش، حيث إن لكل واقع ضرورات تفرض نفسها على أهل الاختيار، لتحديد الأفضل والأصلح لتحقيق مجتمع الاستخلاف. وأهل الاختيار لهم مطلق الحرية في تحديد شخص الحاكم من الذين يرون فيهم شرائط الإمامة. وباختيارهم تتحقق البيعة الصغرى التي لا تتم إلا بتمام البيعة الكبرى من الأمة جميعها، حيث تكون البيعة لكل شخص على حدة، دون إكراه أو إجبار.

---

(١٣٣) أنظر:

ـ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٥٣٧ ـ ٥٤٩.

ـ د. عبد الله النفيسي، مرجع سابق، ص ١٥٨.

ـ أبو المعالي الجويني، مرجع سابق، ص ص ٤٦ ـ ٥٢.

وبذلك ينتفي مبدأ النيابة في الاختيار بصورته الأوروبية، حيث يكون انتفاء البيعة الكبرى فاسخًا للبيعة الصغرى، وبذلك لا يمكن القول إن أهل الاختيار وكلاء عن الأمة بل هم مجرد مرشد ودليل[١٣٤].

(٢) ـ **أهل الشورى**: وهم الذين يجب على الحاكم أن يستشيرهم في تسيير أمور الأمة وتكون استشارتهم واجبة عليه ابتداءً، وملزمة له انتهاءً. وهم أهل الدراية والعلم بالشريعة، وبواقع المسلمين من العلماء والفضلاء الذين يعايشون المجتمع ويدركون ظروفه. وقد يكون أهل الشورى هم أهل الاختيار أو منهم فليس هناك ما يحول دون تداخل المؤسستين على مستوى الأشخاص[١٣٥].

(٣) ـ **أهل الاجتهاد**: وهم العلماء المستوفون شرائط الاجتهاد والذين يناط بهم استنباط الأحكام، وتنزيل الشريعة على الواقع كلما تغير أو استجد، بحيث يكون وجودهم عنصر حيوية للمجتمع المسلم، يجددون له دينه، ويطبقون شريعته دائمًا. وقد يكونون من أهل الشورى أو أهل الاختيار[١٣٦].

وهذه المؤسسات الثلاث تمثل جوهر المؤسسات الإسلامية، إذ تعتبر أساس النظام أو هي المؤسسات التي توجد المؤسسات الأخرى أو تعزلها إذا خالفت الشرع. وعلى رأسها الإمام أو خليفة المسلمين.

(ب) **مؤسسات تنفيذية**: وهي المؤسسات التي ينشئها الحاكم أو ولي الأمر؛ لتطبيق سياساته المستمدة من الشريعة والخاضعة لمشورة أهل الشورى والاجتهاد، ويمكن تقسيم هذه المؤسسات طبقًا لمعيارين هما: ـ

(١) ـ طبقًا لمقدار استقلالها عن الحاكم:

مؤسسات تفويض وهي: تلك التي يفوض إليها أمر معين قد يكون

---

(١٣٤) المرجع السابق، ص ص ٤٦ ـ ٥٩.
ـ سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٥٤١ ـ ٥٤٤.
(١٣٥) المرجع السابق، ص ص ٥٤٥ ـ ٥٤٨.
(١٣٦) المرجع السابق، ص ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

امًا وشاملاً، مثل وزارة التفويض، وقد يكون خاصًّا مثل أمراء الجند، وقد كون إقليميًّا مثل أمراء الأقاليم(١٣٧).

مؤسسات تنفيذ: وهي باقي المؤسسات التي تنفّذ أمر الحاكم في لأمور المباشرة وترجع إليه في كل أمر(١٣٨).

٢) ـ طبقًا لنطاق العمل:

هناك مؤسسات تعمل على نطاق الأمة جميعها، مثل الوزارات وديوان لرسائل وديوان الجند. . الخ . وهناك مؤسسات تعمل على نطاق الأقاليم، حيث كل إقليم مؤسساته المحلية، التي تتولى تنفيذ سياسات أمير الإقليم، وتشترك حميع هذه المؤسسات في كونها أداة تنفيذ لسياسات الحاكم، حيث تخضع له باشرة، ويقوم بمحاسبتها وتغيير القائمين عليها.

(جـ) مؤسسات رقابية:(١٣٩) هناك مجموعة من المؤسسات وظيفتها راقبة المؤسسات الأخرى، دون أن تحتكر مبدأ الرقابة الذي يعد أمرًا عامًا؛ لأنه دخل في إطار النهي عن المنكر، يقوم به كل مكلف في الأمة. وتقوم هذه مؤسسات لتحقيق تمام الكفاية وأهم هذه المؤسسات:

(١) ـ **الحسبة:** وهي المؤسسة التي تختص بالمعاملات والأخلاق العامة ظاهرة، فعليها مراقبة الممارسات العامة في الأسواق والطرقات وكافة أوجه حياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، وقد سبق الحديث عنها.

---

١٣) د. محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص ٣٠٩.
ـ د. محمد فاروق البنهان، مرجع سابق، ص ٥٤٤.
الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص ٢٤ ـ ٢٥.

١٣) المرجع السابق، ص ص ٢٥ ـ ٢٧.
ـ د. محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص ٣٠١.
ـ د. محمد فاروق البنهان، مرجع سابق، ص ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥.

١٣) د. محمد طاهر عبد الوهاب، «الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي» في: **ندوة النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص ٢٤٥ ـ ٣٢٤.

(٢) ـ **القضاء**: وهي المؤسسة التي تتولى بالإضافة إلى دورها في فض النزاعات محاكمة الولاة والعمال والموظفين إذا خرجوا عن إطار العدل أو ظهر فسادهم، سواء عن طريق النصح أو الأمر بالخلع أو الحبس أو القصاص[١٤٠].

(٣) ـ **ولاية المظالم**[١٤١]: وهي مرتبة تختلف عن القضاء؛ حيث يمزج ناظر المظالم بين السلطة والرهبة من ناحية والإنصاف والعدل من ناحية أخرى، وقد يخصص الخليفة أو الحاكم أو الوالي يومًا للنظر في المظالم ورد الخصومات، ويستعين ناظر المظالم بالقضاة والحكام والفقهاء لتجلية حكم الشرع وإقامة العدل، كما يستعين بالأعوان والحماة لرد المظالم وتمتد سلطة ناظر المظالم لتشمل:

أولاً: تعدّي الولاة على الرعية؛ ولذلك يجب على ناظر المظالم أن يراقب الولاة، ويتتبع سيرتهم وسلوكهم مع رعاياهم.

ثانيًا: جور العمال فيما يجبونه من الأموال، فيردّ الزيادة إلى من أخذت منه، وإن دخلت بيت المال.

ثالثًا: كتّاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على ثبوت أموالهم.

رابعًا: تظلّم المسترزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها.

خامسًا: رد المغصوب.

سادسًا: الإشراف على الأوقاف.

سابعًا: تنفيذ أحكام القضاة إذا عجزوا عن إنفاذها.

ثامنًا: النظر فيما عجز عنه ناظر الحسبة في المصالح العامة.

---

(١٤٠) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص ٦٥ ـ ٧٦.
ـ الإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، ص ١١.

(١٤١) المارودي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ص ٧٧ ـ ٩٥.
ـ د. محمد فاروق البنهان، مرجع سابق، ص ص ٦٥٦ ـ ٦٧٨.

تاسعًا: مراعاة العبادات الظاهرة.

عاشرًا: الحكم بين المتخاصمين والمتشاجرين.

٢ ـ نشأة المؤسسة:

إذا كانت نظريات التنمية السياسية تعطي الأولوية في الحركة السياسية للمؤسسات الرسمية التي تنشئها الدولة أو النظام السياسي، وتجعل من المؤسسات غير الرسمية أداة مساعدة أو وسيلة لتوصيل مطالب المجتمع ورغباته إلى السلطة السياسية. فإن الخبرة الإسلامية قدمت نموذجًا معاكسًا، أعطى الأولوية للمؤسسات «غير الرسمية» أو التي تنشئها الأمة ولا تخضع للحاكم ولا يتحكم في وجودها أو عدمها أو أرزاق العاملين عليها. وقد كان لهذه المؤسسات السلطة العليا في المجتمع، بحيث كانت تملك تعيين الحاكم وخلعه ولو من الناحية النظرية. وكذلك لم تركز الخبرة الإسلامية على المؤسسات الرسمية، بل كانت الفعالية الأكثر للمؤسسات التي تنشئها الأمة. سواءً أكانت مؤسسات الوقف أو المؤسسات التعليمية أو المساجد أو الأسبلة أو المستشفيات.. الخ.. حيث كان لهذه المؤسسات دور ملحوظ في إعمار الأرض وتحقيق مصالح العباد.

٣ ـ مصادر التمويل:

في حين تكون المؤسسات السياسية المعاصرة خاضعة لتمويل الدولة أو أصحاب المصالح الرأسمالية الكبرى ـ مثلما يحدث مع الأحزاب وجماعات المصالح ـ كانت الخبرة الإسلامية تركز على مصادر تمويل مستقلة لمعظم المؤسسات. الفعالة والمنحازة للأمة، والتي تمثّل أمينًا ورقيبًا على مصالح الأمة. فقد عرفت الخبرة الإسلامية مصادر ثلاثة لتمويل المؤسسات: ـ

(أ) بيت المال:

ومصادره هي الفيء والخراج والعشور والجزية... الخ، ويقوم بالإنفاق

على ولي الأمر، وجميع جهاز الدولة التنفيذي، وبعض من الجهاز الرقابي.

(ب) الوقــف:

وهو حبس أموال معينة أو أراضٍ أو عقارات، وإنفاق عائدها على أغراض معينة، وقد أقيمت على الوقف مؤسسات عديدة، منها المؤسسات التعليمية بجميع أنواعها ومؤسسة العلماء والفقهـاء. أي أن معظم المؤسسـات المؤسِّسة أو الرقابية، وهي المؤسسات الأصيلة في المجتمع التي تتحكم في المؤسسات التنفيذية، كانت تعتمد على الوقف كمصدر استقلال مالي دائم وثابت، ولا يتحكم فيه أحد، حيث له شخصية معنوية لا يستطيع أحد أن يوقفه إلا إذا كان الوقف قائمًا على شرط من بدايته.

(جـ) مصادر التمويل الشخصي:

حيث كان بعض من أعضاء المؤسسات المؤسِّسية والرقابية يعتمدون على المصادر الشخصية في إنفاقهم، ولا يخضعون ماليًا للحاكم، ويقومون بوظائفهم ابتغاء أجر الآخرة. وقد حقق لهم ذلك قوة ومنعة وصلابة في التمسك بالعقيدة والدفاع عنها، بحيث وجدت هناك مؤسسات تقف في وجه النظام السياسي إذا حاول الخروج عن الشريعة بغض النظر عن مدى استجابة النظم السياسية لهم أو ارتداعها منهم.

المبحث الثالث: الوسائل الاقتصادية والتكنولوجية

تحتل الوسائل الاقتصادية والتكنولوجية مكانة متميزة بين الوسائل التي تعتمدها نظريات التنمية السياسية المعاصرة. حيث تُعَد هذه الوسائل بنية أساسية لا بد من توافرها لسريان وتحقق الوسائل الأخرى الثقافية والمؤسسية. فطبقًا لمعطيات الخبرة التاريخية الأوروبية الحديثة، التي ارتكزت بصورة أساسية على الثورة الصناعية، وما نتج عنها من تزايد دور التصنيع في الهيكل الاقتصادي والمدينة في البناء الاجتماعي، وتقلص الحياة الزراعية والطابع الريفي، ثم

الانتقال إلى الثورة التكنولوجية وما ترتب عليها من نتائج على مختلف المستويات السياسية والاجتماعية في المجتمعات الأوروبية المعاصرة. وحيث إن نظريات التنمية السياسية المعاصرة تقوم في جوهرها على اعتبار الخبرة الأوروبية مصدرًا للتنظير واستمداد الطرائق التي يجب على الدول غير الأوروبية اتباعها لتحقيق التنمية السياسية والانتقال إلى مجتمع الحداثة.

لذلك فإنها ترى أن تحقيق التصنيع والتحضّر - كما حدث في أوروبا - مقدمة ضرورية لتحقيق التنمية السياسية. ومن ثم فإن تناول الوسائل الاقتصادية والتكنولوجية لا يعد أمرًا خارج نطاق موضوع هذه الدراسة، لأن نظريات التنمية السياسية ذاتها تركز على هذا البعد، بل إن مفهوم التنمية يعد في أحد معانيه مرادفًا لمفهوم التصنيع(١٤٢). ولذلك فإن الباحث سيتناول ما تقدّمه نظريات التنمية السياسية من وسائل اقتصادية وتكنولوجية بصورة نقدية مقارنة في ضوء ما يقدمه المنظور الإسلامي في هذا البعد وذلك على النحو التالي: -

أولاً: الوسائل الاقتصادية والتكنولوجية التي أكدت عليها نظريات التنمية السياسية

١ - التراكم الرأسمالي:

طبقًا لمعظم نظريات التنمية السياسية يعد توافر رأس المال شرطًا ضروريًا لحدوث التصنيع(١٤٣)، ومن ثم الانتقال من إطار المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، حيث يُرجع بعض هذه النظريات أسباب «التخلف» إلى عوامل «رأسمالية» بحتة، مبررًا ذلك بأن عدم وجود طبقة وسطى «بورجوازية» تقوم بتحقيق التراكم الرأسمالي اللازم لإحداث عملية التنمية هو السبب الجوهري في استمرار هذه الدول في إطار وضعية التخلف. ويقوم هذا الرأي

---

(١٤٢) Pye, **Aspects of Political Development,** Op. Cit. pp. 34 - 35.
John H. Kautsky, (ed.) **Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism** (New York, London: John Wiley and Sons, Inc., 1962), p. 3.

(١٤٣) Edward G. Stockwell and Karen A. Laidlaw, **World Development: Problems and Prospects** (Chicago: Nelson - Hall, 1981), PP.30 - 35
Wiarda, op. Cit., p.131.

على المطابقة التامة مع الخبرة الأوروبية التي ابتدأت بتحقيق التراكم الرأسمالي عن طريق العمليات التجارية مع العالم غير الأوروبي التي كان جوهرها تجارة البشر من إفريقيا إلى أميركا، ثم العودة بالذهب والفضة من مناجم أميركا، بالإضافة إلى المواد الخام اللازمة لتشغيل الورش الأوروبية التي انتقلت فيما بعد إلى مصانع كبيرة إبان الثورة الصناعية. وهذا القول يعد نقضًا للتفسير الذي قدمه لينين في كتابه «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» حيث يرى أن ظهور الامبريالية «البغي الأوروبي» يعد نتاجًا طبيعيًّا للتراكم الرأسمالي الذي لم يستطع المجتمع الأوروبي استيعابه في الداخل، فكان من الضروري لاستمرار عملية النمو الرأسمالي أن توجد مناطق أخرى لاستثماره(١٤٤).

غير أن التطور التاريخي للتجربة الأوروبية يوضح أن البغي «الامبريالية» سابق على عملية التراكم الرأسمالي ومسبب لها، فالعمليات التجارية التي تمت ما بين إفريقيا وأميركا وأوروبا حققت التراكم الرأسمالي اللازم لإحداث الثورة الصناعية(١٤٥)، ومن ثم ظهرت الصناعات الكبيرة التي تعتمد بصورة أساسية على المواد الخام القادمة من مناطق الاستغلال، ثم تسويق المنتجات في نفس هذه المناطق التي اعتبرت أكبر سوق يمكن الصناعات الأوروبية من الاستمرار والاضطراد. ومن ثم وبناء على انتشار الصناعات الكبيرة ظهرت المدن كقاعدة لعملية التصنيع وللنشاط الاقتصادي في أوروبا بصفة عامة.

ومن هنا فإن معظم منظّري التنمية السياسية يعتبرون أن نفس هذا السياق التطوري للتجربة الأوروبية هو النموذج المثالي الذي يجب أن تحتذيه المجتمعات غير الأوروبية للحاق بالركب الحضاري، وتضييق الفجوة بين العالم «المتقدم» والعالم «المتخلف». ومن ثم فإن معظم هذه النظريات يركز على عنصر التراكم الرأسمالي كشرط ضروري لتحقيق التنمية(١٤٦). وعلى الرغم من صحة

(١٤٤) لينين، **الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية**، مرجع سابق، ص ص ١١٣ ـ ١٢٨.
(١٤٥) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ص ٩٠ ـ ٩١.
(١٤٦) د. فؤاد مرسي، **محاولة لتحديد المفهوم المادي للتنمية في استراتيجية التنمية في مصر**، مرجع سابق، ص ص ٤٠ ـ ٤١.

هذا القول ومصداقيته التاريخية، بل وصلاحيته في تحقيق عملية التنمية في أوروبا إبان الثورة الصناعية في ظل ظروف دولية معينة. فإن صلاحيته لتحقيق التنمية في العالم غير الأوروبي في الفترة المعاصرة، موضع مناقشة من جوانب عدة أهمها: ـ

(أ) إن السياق التاريخي والبيئة الدولية التي تمت فيها عملية النمو في الدول الأوروبية يختلف تماماً، بل ويتناقض مع السياق التاريخي الذي تعيشه الدول غير الأوروبية. فقد استطاعت الدول الأوروبية تحقيق التراكم الرأسمالي من خلال عمليات النهب والاستنزاف التي قامت بهابمختلف أنحاء العالم خصوصاً في الدول التي هي موضع حديث نظريات التنمية السياسية المعاصرة. حيث تحققت عملية التراكم الرأسمالي التي أطلق عليها فيما بعد «فائض القيمة التاريخي»[١٤٧]، من خلال ما عرف بالكشوف الجغرافية والتجارة الدولية وعمليات البغي والاحتلال المباشر، ابتداء من القرن الخامس عشر وحتى القرن العشرين. وهذا ما لا يمكن تكراره بالنسبة للدول غير الأوروبية في الفترة المعاصرة. فهذه الدول «فقيره، وفقرها يؤدي إلى عدم القدرة على الادخار، الذي يؤدي بدوره إلى عدم وجود استثمارات أو مؤسسات اقتصادية، مما يضعف فرص العمل والتشغيل، ومن ثم استمرار حلقة الفقر»[١٤٨]، علاوة على ذلك فإن استمرار عمليات الاستنزاف لموارد الدول غير الأوروبية في ظل النظام الاقتصادي الدولي المعاصر، بل وصعوبة الحصول على رؤوس الأموال اللازمة لخطط التنمية في هذه الدول والمشاكل التي تتعرض لها الدول المقترضة من قبل الدول المقرضة[١٤٩]، مما يجعل الاعتماد على التراكم الرأسمالي في

---

(١٤٧) د. أنور عبد الملك، **تنمية أم نهضة حضارية**، مرجع سابق، ص ٣٠.

ـ د. فوزي منصور «العلاقات الاقتصادية الدولية للبلدان العربية في ارتباطها بالتحول الاشتراكي والتنمية الاقتصادية»، **مصر المعاصرة** (القاهرة): العدد ٣٣٥، يناير ١٩٦٩، ص ٧.

(١٤٨) د. صموئيل عبود، مرجع سابق، ص ص ٧١ ـ ٧٢.

(١٤٩) Stockwell and Laidlaw, op. cit. pp. 30-33.
Nash, op. cit. pp. 21 - 34.
I bid, pp. 36 - 41.

عملية التنمية ذا أثر عكسي على استمرار نمو هذه الاقتصادات. وذلك للآتي:

١ ـ عدم سهولة الحصول على القروض.

٢ ـ الخضوع لشروط الدول المقرضة، سواء فيما يتعلق بالقطاعات الاقتصادية التي يستخدم فيها هذا القرض، والتي تخضع تمامًا لشروط الدول المقرضة التي توجه القرض إلى قطاعات قد لا تكون هي الأولى بالأهمية، بل العكس. هذا بالإضافة إلى الآثار السياسية التي تعد أيضًا من قبيل شروط الدول المقرضة، سواء على مستوى السياسات الداخلية أو الخارجية.

٣ ـ إن معظم هذه القروض المقدمة من الدول الأوروبية إلى الدول غير الأوروبية لا تعطى في صورة نقود سائلة، بل معظمها يأتي في صورة سلع تلتزم الدول المقترضة بشرائها من الدول المقرضة، مما يفقد الدولة المقترضة حرية استخدام القرض أو اختيار السلع الأفضل أو الأنسب للظروف الاجتماعية والمناخية والاقتصادية لها، بل تخضع الدول المقترضة لسعر احتكاري يحدده الطرف البائع(١٥٠).

٤ ـ الفوائد الباهظة لهذه القروض مما يجعل عائدها لا يكفي لسداد فوائدها، أو ما يطلق عليه «خدمة الدَّين».

(ب) إن الأسباب الكامنة وراء تخلف الدول غير الأوروبية هي نفس الأسباب التي أدت إلى حدوث النمو والتراكم في الدول الأوروبية. فعمليات البغي التي قامت بها الدول الأوروبية، وما تبعها من استنزاف للموارد الطبيعية والبشرية وخلخلة وتشويه المسار الطبيعي لهذه المجتمعات، أدى إلى حدوث وضعين متزامنين متعاكسين: النمو والتقدم ـ بمعناه الأوروبي ـ في دول الشمال، والركود والتخلف في دول الجنوب. فقد قام النظام الاقتصادي الأوروبي على النظرية القائلة: إن تنمية مجموعة ما تتم على حساب افقار مجموعة

---

(١٥٠) L.L. Klochkovsky (ed.) **The Economies of the Countries of Latin America,** (Moscow: Progress Publishers, 1984), pp. 159 - 173.

أخرى[١٥١]. فعمليات «فقر الدم» التي أصابت المجتمعات غير الأوروبية كانت في حقيقة الأمر عملية تفريغ لهذه المجتمعات واستنزاف لمواردها، بهدف بناء القوة الاقتصادية الأوروبية. فتخلف الدول غير الأوروبية هو الوجه الأسود لنمو الدول الأوروبية[١٥٢]. ومن هنا فإن عوامل تنمية الدول غير الأوروبية ـ على المسار الأوروبي نفسه، وطبقًا لمقولات نظريات التنمية السياسية المعاصرة ـ تستلزم ممارسة الدول غير الأوروبية لنفس هذه العمليات على مجتمعات أخرى لتحقيق التراكم الرأسمالي اللازم لتحقيق تنمية على نمط النموذج الأوروبي. أو التخلّي عن مفهوم التراكم الرأسمالي كشرط ضروري لإحداث التنمية. وحيث إن البديل الأول مستحيل، لأن الدول التي تريد تحقيق التنمية هي نفسها التي استنزفت، وما زالت تستنزف مواردها، وبذلك خضعت لتأثير سلبي مزدوج، حيث فقدت مواردها الذاتية، وفقدت حتى الفرصة التاريخية للنمو على حساب طرف آخر.

(جـ) إن إبراز مفهوم التراكم الرأسمالي كعامل ضروري لإحداث التنمية يعني تسليمًا مسبقًا بنمط التنمية الأوروبي القائم على التصنيع والتحضر والتوسع في استخدام التكنولوجيا، وبالتالي «اعتبار النموذج الرأسمالي نموذجًا خالدًا يستطيع تحقيق الرغبات البشرية الحقيقية على الرغم من أن هذا التصور خاطىء، فالرأسمالية منعطف في التاريخ الحديث، فهي استثناء وليست قاعدة»[١٥٣].

فقد اعتمدت نظريات التنمية السياسية في تعاملها مع الوسائل الاقتصادية على نموذج هارود Harrod الذي يعتبر مولدًا للنظرية الحديثة في النمو، والذي أبرز بصورة مضخّمة أهمية معامل رأس المال، دون أن يبرز أهمية معامل التشغيل، بل جعل معدل نمو القوة العاملة أحد المتغيرات التي تتحدد خارج

---

(١٥١) محمد بجاوي، **من أجل نظام اقتصادي دولي جديد**، ترجمة: د. جمال مرسي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص ١٤.

(١٥٢) د. أنور عبد الملك، **تنمية أم نهضة حضارية**، مرجع سابق، ص ٣١.

(١٥٣) كافين رايلي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٥٩.

النموذج ومستقلة عنه، فالعمل متغير تابع لرأس المال الذي يعد متغيرًا مستقلاً[١٥٤]. وهذا النموذج وإن كان يتفق مع التجربة الأوروبية، نظرًا لتوفر رأس المال بصورة مكثّفة، فإنه يعد مناقضًا لوضعية العالم غير الأوروبي، حيث تعد المشكلة الرئيسية التي تواجهه هي نقص رؤوس الأموال اللازمة لعملية التنمية في الوقت الذي يعانى فيه من زيادة عدد السكان. وقد أدى تقليد الدول غير الأوروبية لنموذج النمو الأوروبي ـ في هذا المضمار ـ إلى اتباع هذه الدول لوسائل متناقضة في تحقيق النمو الاقتصادي ومن هذه الوسائل: ـ

١ ـ الاقتراض وتراكم الديون وتضخم فوائدها.

٢ ـ مواجهة الكثافة السكانية عن طريق وسائل تحديد النسل وتنظيم الأسرة.

وعلى الرغم من التناقض الواضح في الجمع بين هاتين الوسيلتين إلا أن اتباع نمط إنتاج كثيف رأس المال في بلدان تعاني من تضخّم سكاني[١٥٥] يجعل من تلازم هاتين الوسيلتين أمرًا مبررًا، حيث نجد معظم الدول غير الأوروبية على اختلاف نظمها الاقتصادية والسياسية تغفل تمامًا إمكاناتها الذاتية، وتلتزم بتقليد نمط الإنتاج السائد في الدول الأوروبية، سواء رأسمالية أو اشتراكية، على الرغم من أن هناك من الإمكانات المتاحة ما يجعل أمامها بدائل عدة لتحقيق التنمية. مثل الاعتماد على التكنولوجيا المحلية واتباع نمط إنتاج كثيف لليد العاملة، أو ابراز وسائل أخرى مثل التطوعية، التي تعد محور عملية إعمار الأرض وتحقيق الاستخلاف، أو بنك ساعات العمل في الهند... الخ.

(د) إن الوضع السياسي للعالم غير الأوروبي وعلاقاته غير المتكافئة مع

---

(١٥٤) د. حسين غانم، مرجع سابق، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٥٥) د. إسماعيل عبد الرحمن، «الفكر الاقتصادي والتغير التكنولوجي» **مجلة العلوم الاجتماعية**، (الكويت): العدد الثالث، السنة العاشرة، سبتمبر ١٩٨٢، ص ٥٣.
كذلك أنظر:
ـ د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة**، مرجع سابق، ص ص ١٦٧ ـ ١٦٨، ٣٠٨ ـ ٣١٠.

الدول الأوروبية، يجعل من مجرد وجود التراكم الرأسمالي أمرًا غير ذي مضمون حيث إنه لن يؤدي بصورة تلقائية إلى حدوث التنمية (التصنيع)، ذلك أن سبق الدول الأوروبية في هذا المضمار أعطى لها ميزة نسبية بل مطلقة؛ لأنها تسيطر على مفاتيح هذا النموذج الإنمائي، وتملك وسائله المتمثلة في القدرات التكنولوجية، وبراءات الاختراع، والماركات والعلامات التجارية، والمبتكرات التكنولوجية والآلات التقليدية.. الخ، مما يجعل من مجرد توافر رؤوس الأموال لا يعني تحقيق تنمية حقيقية، وإنما تتحقق مؤشرات قشرية لظاهرة التنمية، تتمثل في الحصول على مظاهر التنمية وثمراتها، دون حدوث تغيرات فعلية ذات أثر إيجابي في النظام الاقتصادي والاجتماعي، فارتفاع متوسط دخل الفرد وارتفاع مستوى المعيشة وانتشار المدارس والمستشفيات والمدن.. الخ قد لا يعني سوى زيادة معدل الاستيراد وتكديس الأشياء، والمثال البارز في هذا الخصوص الدول العربية النفطية[١٥٦].

٢ ـ التصنيع والاعتماد على التكنولوجيا الحديثة:

يعد التصنيع الوسيلة الاقتصادية الرئيسة لتحقيق التنمية. بل إن التصنيع في حدّ ذاته هو جوهر مفهوم التنمية كما تطرحه كثير من النظريات المعاصرة[١٥٧]. فانتقال المجتمع من طور الزراعة إلى طور الصناعة، يعني انتقاله من حالة التخلف إلى حالة التنمية والتقدم، وذلك قياسًا على الخبرة الأوروبية التي مرت في تطورها التاريخي بمراحل ثلاث: الزراعة ثم الصناعة ثم مرحلة العلم والتكولوجيا[١٥٨]. ويقصد بالتصنيع هنا الانتقال إلى الصناعات

---

(١٥٦) حول المؤشرات وقضايا التنمية في الدول النفطية: أنظر: ـ
ـ د. محمد توفيق صادق، مرجع سابق، ص ص ٥٩ ـ ٧٠.

(١٥٧) Stockwell and Laidlaw, op. cit. pp. 41 - 43
Rose, op. cit. pp. 86 - 92.
Kautsky, op. cit. pp. 34 - 35.
Dodd. p. it. 34 - 35.
ـ د. فؤاد مرسي، محاولة لتحديد المفهوم المادي للتنمية، مرجع سابق، ص ٤٠.

(١٥٨) انطونيوس كرم، مرجع سابق، ص ١٦٣.

الآليّة الضخمة عن طريق بناء مصانع كبيرة، يعمل بها عدد ضخم من الأيدي العاملة. وقد حققت الدول الأوروبية هذه المرحلة إبان الثورة الصناعية التي أحاطت بها ظروف وملابسات تاريخية ودولية معينة، لا يمكن تكرارها في الفترة المعاصرة.

وحيث إن نظريات التنمية السياسية المعاصرة تنطلق من اتخاذ التجربة الأوروبية مصدرًا للتنظير ومعيارًا للتقويم ومحورًا للحركة البشرية، فإنها تضع التصنيع كشرط ضروري لتحقيق تنمية العالم غير الأوروبي، حيث اختزل الجانب الاقتصادي من مفهوم التنمية ـ ذلك الجانب الذي يعد محور المفهوم وعماده ـ في التصنيع، كذلك فإن مفهوم التصنيع اختزل أيضًا في نموذج واحد، ذلك النموذج الذي شهدته أوروبا، القائم على إيجاد مصانع كبيرة الحجم وكثيفة رأس المال ذات تكنولوجيا حديثة، قليلة التشغيل متمركزة حول المدن[١٥٩].

ودون البحث حول الخلفيات السياسية لهذه النظريات التي تهدف إلى جعل الدول غير الأوروبية متخلّفة دائمًا عن الدول الأوروبية، تابعة لها، ومعتمدة عليها. فإن هذه الوسيلة تتعرض للعديد من الانتقادات، سواء من منطلق الخبرة الأوروبية ذاتها أو من حيث صلاحيتها للمجتمعات غير الأوروبية.

أولاً: الانتقادات النابعة من الخبرة الأوروبية

على ضوء التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية منذ الثورة الصناعية حتى الآن برز العديد من وجهات النظر حول جدوى التصنيع وآثاره الإيجابية والسلبية، نوجز أهمها في التالي:

(أ) **الآثار البيئية للتصنيع**: أدى انتشار المصانع الكبيرة بالقرب من المدن أو المزارع إلى العديد من الآثار السلبية، نظرًا للتلوث الذي أصاب البيئة الطبيعة والإنسانية من الوقود المحترق والغازات والنفايات الصناعية في مجاري

(١٥٩) نادر فرجاني، «عن غياب التنمية في الوطن العربي»، مرجع سابق، ص ٥٥.

المياه. بالإضافة إلى الآثار التي تلحق بعمال المصانع أنفسهم. ومن هنا ظهر اتجاه يعارض انتشار الصناعات الكبيرة، ويحذر من الأخطار البيئية المستقبلية التي قد تؤدي إلى اختلال في تركيب عناصر البيئة الطبيعية، يهدد الحياة على كوكب الأرض. ناهيك عن الآثار المترتّبة على التلوث النووي الناتج عن استخدام الطاقة الذرية في الصناعات أو تحلية المياه أو دفن النفايات الذرية... الخ، مما يجعل الحياة الإنسانية موضع خطر في السنوات القادمة[١٦٠].

ومن ناحية ثانية فإن انتشار الصناعات بهذه الصورة الكثيفة يهدد الموارد الطبيعية بالفناء، حيث لا يخضع استخدام هذه الموارد لأية ضوابط تنظم استخدامها، وإنما تنتشر بصورة كبيرة الصناعات الكمالية والترفيهية التي تهدد الموارد اللازمة للصناعات الضرورية مستقبلاً[١٦١].

ومن ناحية ثالثة فإن التكلفة الاجتماعية لهذه الصناعات أعلى بكثير مما تحققه من أرباح؛ ذلك أن هذه المشروعات الصناعية الكبرى، سواء في المجتمعات الرأسمالية أو الاشتراكية كما يرى ك. و. كاب في كتابه «التكاليف الاجتماعية للمشروع الخاص ١٩٥٠» تتصرف بمنطق الفرد في الأرض المشاع، ولا تضع في حسبانها ـ عند احتساب أرباحها ـ إلا التكاليف الذاتية من الموارد والعمل. ولو ارغمت هذه الشركات كما يكشف «كاب» على إضافة تكاليف التدهور البيئي إلى ميزانياتها لاضطر الكثير منها إلى التوقف عن الإنتاج،

(١٦٠) حول الآثار البيئية للتصنيع أنظر: ـ

- Willy Brandt, (ed.) **North - South, A Program for Survival: the Report of Independent Commission on International Development Issues,** (Massachusetts: the Mit Press, 1982), pp. 113 - 115.

- P. Fedoseyev and T. Timofeyev (eds.), **Social Problems of Man's Environment, Where We Live and Work** (Moscow: Progress Publishers, 1981), pp. 9-18.

ـ اندرو وبستر، مرجع سابق، ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤٧.

ـ د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية**، مرجع سابق، ص ٤٤٦ وما بعدها.

ـ د. إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، مرجع سابق، ص ١٤٦.

ـ د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٥٩.

(١٦١) د. إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، مرجع سابق، ص ١٤٤.

وما دمنا نعد الربح من الأمور الخاصة ونسلم بالربح معيارًا للنجاح، فإننا نتعرض لتحمل التكاليف الاجتماعية للصناعة(١٦٢).

(ب) **الآثار الاجتماعية للتصنيع**: أدى انتشار المصانع الكبيرة إلى وجود مجتمعات من الجماهير Masses لا يمكن أن يطلق عليها لفظ المجتمع، حيث فقد الإنسان كافة ارتباطاته العائلية والاجتماعية، وأصبح ترسًا في آلة، يعمل ليأكل، ويأكل ليعمل(١٦٣)ولا يرى نفسه كائنًا ذا رسالة أو هدف أو مبرر وجود غير الحصول على أكبر عائد ممكن. فالمصنع الحديث على عكس الورشة القديمة يتطلب من العامل سلوكًا ميكانيكيًا منضبطًا تتحكم فيه الآلات تحكمًا كاملاً، وهذا ما يسمى بعملية الترشيد Rationalisation وذلك عن طريق دراسة كل الحركات الإنسانية دراسة كاملة، ثم تقسيمها تقسيمًا دقيقًا حتى يمكن توظيفها بطريقة كفء لخدمة الآلة(١٦٤). فطوال القرن العشرين تم تكريس قدر من الذكاء والخبرة لمضاعفة علوم تنظيم العمال وعلوم الإدارة وعلم النفس الصناعي وإدارة العمال، مما جعل العمال يفقدون في أحيان كثيرة الوعي بأنه يجري التلاعب بهم(١٦٥). وقد أشار ليونارد دود إلى أن ظهور نمط الشخصية الموجهة عقلانيًا يرتبط إلى حد بعيد بالتنمية الصناعية الحضرية(١٦٦) التي أدت إلى خلق إنسان التنظيم، الذي يخضع لرقابة مطلقة تؤطره في وضع ميكانيكي حتى إنه أصبح جزءًا من الآلة(١٦٧)، وأصبح الإنسان يعمل لصالح الآلة، وليس العكس حيث أدى استخدام الآلة والمبالغة فيه إلى تقليص أو حذف أو إبدال الوظائف البشرية بحيث حلت الآلة مكان الإنسان، وأصبح الإنسان كلفة زائدة(١٦٨). فقد

---

(١٦٢) كافين رايلي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ص ٣٣٣ - ٣٣٦.

- إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(١٦٣) علي شريعتي، **المدنية والحضارة**، مرجع سابق، ص ص ٣٣ - ٤٦.

(١٦٤) كافين رايلي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٠ من مقدمة المترجم.

(١٦٥) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٢٨٦.

(١٦٦) د. مريم مصطفى، مرجع سابق، ص ١١٣.

(١٦٧) لويس ممفورد، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٨٦ وما بعدها.

(١٦٨) المرجع السابق، ص ٣٤٩.

توصّل العديد من الاقتصاديين إلى أن مصنعًا جديدًا يستخدم مائتين من الأشخاص قد يسبب توقف آلاف من الحرفيين المحليين عن العمل(١٦٩)، فالتطورات التكنولوجية الحديثة تسير في اتجاه استبدال الإنسان بالآلة تماماً، بحيث يصبح وجود الإنسان في هذه المصانع بأقل قدر ممكن، مما يؤدي إلى انتشار البطالة والتعطل.

هذا فضلًا عما تقوم به وسائل الإعلان والدعاية التي تسخرها الشركات الكبرى لتشكيل أذواق المستهلكين وتحديد حاجاتهم ومطالبهم، طبقًا لسياسات التسويق الخاصة بها. حيث تقوم عن طريق وسائل الإعلام بخلق حاجات جديدة أو توجيه تفضيلات المستهلكين الوجهة التي تريد(١٧٠) حيث أصبحت صناعة الرأي العام في أيدي الشركات الضخمة التي ينحصر اهتمامها في تطوير فن الانتاج، وتحقيق أقصى عائد ممكن دون الاهتمام بقيمة الانتاج في حياة الإنسان، أو مدى لزوميته بالنسبة للمجتمع، حيث يلاحظ أن فنون إنتاج السلع الكمالية أو عديمة الجدوى عالية جدًا إذا ما قورنت بفنون إنتاج السلع الضرورية - مثل الفيديو والتليفزيون.. ولعب الأطفال.. الخ. وذلك تحت شعارات متعددة مثل جعل الحياة أكثر سعادة ويسرًا أو تحقيق مستوى أعلى من الرفاهية. غير أن الحقيقة هي أنه حتى هذه السلع تسهم في التحكم والسيطرة في الإنسان حتى يستمر في حالة فقدان الوعي التي يعيش فيها الآن، بصورة تمكّن هذه الشركات الضخمة من تحقيق مزيد من السيطرة عليه وعلى المجتمع عامة، وتوجيهه وجهة استهلاكية بحتة، دون أن يستطيع ترتيب أولوياته واحتياجاته الضرورية أو الكمالية.

- Varima, op. cit., p. 121.
- Klochkovsky (ed.), op. cit. pp. 179 - 184.
- J.A.C. Brown, **The Psychology of Industry** (London: Penguin Books, 1973), pp. 276 - 307.

(١٦٩) فرانسيس مور لابيه، جوزيف كولينز، مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٧٠) د. إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، مرجع سابق، ص ١٤٢. كذلك أنظر:

- جاك جيرمان، **الرأسمالية في الميزان**، ترجمة فوزي عبد الحميد، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، سلسلة اخترنا لك رقم ١٢٦، ب.ت، ص ص ٤٨ - ٤٩.

(جـ) الآثار الاقتصادية للتصنيع: أدى التركيز على التصنيع بصورة أكثر من النشاطات الإنتاجية الأخرى إلى حدوث اختلال في التوازن بين قطاعات الإنتاج. حيث أهملت الزراعة أو صُنِّعت نتيجة لسيطرة فكرة تصنيع الإنتاج على كافة القطاعات الاقتصادية، فلم يعد الاهتمام بالزراعة لذاتها، وإنما لأنها مادة خام لصناعات أخرى. وقد تم ذلك لانتشار القناعة الرأسمالية «أن الاستثمارات توجه إلى المشروعات التي تزيد فيها الكفاية الحدية لرأس المال»، مهما كان موقع المشروع في أي قطاع صناعي أو زراعي وعلى هذا الأساس فقد حظيت الصناعة بالنصيب الأكبر، حيث تزداد الكفاية الحدية لرأس المال فيها»(١٧١). ولا يعني هذا القول إن الدول الصناعية لا تحقق الاكتفاء الذاتي من المواد الغذائية، فالعديد من هذه الدول تحقق فائضًا زراعيًا ليس لوجود التوازن، ولكن لأنها تتخذ من العديد من دول العالم غير الأوروبي مزرعة لها لإمدادها بالمواد الخام الزراعية اللازمة للصناعة. فلو تصورنا انتهاء هذه العلاقة وقيام بعض هذه الدول باستبدال الزراعات الرأسمالية بزراعات غذائية، فإن العديد من هذه الصناعات سوف يتوقف أو يحدث الاختلال الداخلي في تلك الدول(١٧٢).

(د) الآثار السياسية للتصنيع: فقد أدى انتشار الصناعات الكبيرة التي لازمها وجود الاحتكارات الكبرى وظهور فئات من المالكين إلى امتداد نشاط أولئك الرأسماليين إلى مجال السياسة والتأثير في العملية السياسية، وتحريكها بصورة تحقق مصالحهم وأهدافهم عن طريق التلاعب بالرأي العام أو تمويل الدعايات الانتخابية أو مساندة مرشح معين أو عن طريق جماعات المصالح . . . الخ، كل ذلك تحت دعوى الديمقراطية(١٧٣).

ومن ناحية ثانية؛ فإن التطورات التكنولوجية الحديثة ترتبط ارتباطًا وثيقًا

---

(١٧١) د. إسماعيل محمد هاشم، «التوازن والأولوية في تخطيط التنمية الاقتصادية»، مصر المعاصرة القاهرة: العدد ٣٣٨، اكتوبر ١٩٦٩، ص ١٦٢.

(١٧٢) فرانسيس مور لابيه، جوزيف كولينز؛ مرجع سابق، ص ص ٢٤٦ - ٢٥٥.

(١٧٣) د. قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص ١٢٧.

- Varma, Op. Cit. P. 121.

بالقطاع العسكري، إما بكونه مصدرًا للاختراعات وتطويرها، أو مالكًا لوسائل الإنتاج، أو هدفًا لهذه الابتكارات ومجالاً لتنفيذها[١٧٤]، كذلك فإن انتشار الوسائل التكنولوجية الحديثة يزيد من قدرة النظام السياسي على التحكّم في المجتمع بجميع الوسائل سواء أدركها المجتمع أم لا. كذلك فإن انتشار تكنولوجيا البحث وقياس الرأي العام ودراسة توجّهات المجتمع تسير في طريق زيادة القدرة على السيطرة على المجتمع وتحديد أفعاله المتوقعة حتى يمكن التعامل معها والتحكم فيها[١٧٥].

كذلك فإن هذا القول ينطبق تمامًا على علاقة الدول الأوروبية المتقدمة بالدول غير الأوروبية.

ثانيًا: الانتقادات النابعة من أوضاع العالم غير الأوروبي:

بقطع النظر عن مدى صحة وصلاحية التركيز على التصنيع كوسيلة رئيسة أو وحيدة حققت التنمية في الدول الأوروبية. فإن محاولة سحب هذا النموذج وتعميمه ومحاولة تكراره في الدول غير الأوروبية أمر لا يجب أن يؤخذ دون تمحيص وإمعان نظر. ذلك أن صحة هذا النموذج لا تعني صلاحيته، كما أن صلاحيته في إطار تاريخي حضاري معين لا تعني صلاحيته لإطار تاريخي حضاري مغاير. وفي هذا السياق سوف نناقش مدى صلاحية سياسات التصنيع كوسيلة لتحقيق التنمية في الدول غير الأوروبية: ـ

(أ) إن المشكلة الأساسية التي تواجه هذه الدول هي مشكلة

---

(١٧٤) لويس ممفورد، مرجع سابق، جـ٢، «٢» ص ٤٥.

(١٧٥) د. قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص ١٢٥.

كذلك أنظر:

ـ د. علي الدين هلال، «في مفهوم التنمية» السياسة الدولية، (القاهرة): العدد ٦٨ ابريل ١٩٨٢، ص ٣٣.

ـ أوستن راني، مرجع سابق، ص ص ٣٦ ـ ٣٨.

ـ هربرت . أ . شيللر، مرجع سابق، ص ص ١٣ ـ ٤٢.

الغذاء[١٧٦]، ومن ثم فالأولوية بالنسبة لهذه الدول ـ في إطار خطة للنهوض بإمكاناتها ومستويات معيشتها ـ سوف تكون لإنتاج الغذاء، أو أخرى تطوير الزراعات الغذائية والتوسع فيها، ثم تأتي بعد ذلك الص القائمة على منتجات زراعية غذائية، ثم بعد ذلك الصناعة التي تتواء الموارد المحلية، وبصورة لا تكرر أخطاء التجربة الأوروبية، سواء في مصانع كبيرة أو إنشاء مدن صناعية أو الاعتماد على تكنولوجيا متقدمة. بل من اتخاذ طرق أخرى للتصنيع تعتمد على المصانع الصغيرة التي تسد حـ ضرورية، وتعتمد على تكنولوجيا ملائمة للبيئة وللإطار الاجتماعي، للتطوير بإمكانيات محلية تعتمد على عـدد غير كبير من الأيدي العاملة. تجب الإشارة إلى تجربتي الصين وتنزانيا اللتين قامتا على إنشاء الم الصغيرة في القرى. ودون الخوض في مدى نجاح هاتين التجربتين أو فشا فإنهما تقدمان نموذجًا آخر للتصنيع[١٧٧]، كان سائدًا في الدول غير الأور قبل سيطرة الباغي الأوروبي عليها وتحطيمه للاقتصاد المعيشي الذي كان على الإنتاج من أجل الاستهلاك الذاتي. فقد كان من آثار البغي الأو تحويل هذه المجتمعات من الاقتصاد المعيشي إلى الاقتصاد السلعي ال الذي يهدف للإنتاج من أجل السوق، وقد تم ذلك عن طريق التوسع الاجـ في إنتاج المواد الخام الزراعية، بما يتمشى مع متطلبات النمو في الـ الأوروبية. مما أدى إلى تشويه هذه الاقتصادات وتحويلها من الإنتاج الـ بقصد الانتفاع إلى التركيز على إنتاج سلعة أو سلعتين، مما أدى إلى الزراعـة التقليدية وتحويلها إلى زراعة رأسمالية[١٧٨].

---

(١٧٦) dt (ed.), op. cit. pp. 97 - 103.
. Inozemtsev (ed.), **Global Problems of Our Age,** (Moscow: Progress shers, 1984), pp. 140 - 155.

- يوري اوفتشينيكوف، البرنامج الغذائي ومهمات العلم في العام ٢٠٠٠: **المعضلات ال** ومستقبل البشرية، موسكو: أكاديمية العلوم السوفيتية، ١٩٨٧، ص ص ٦٥ ـ ٧٢.

(١٧٧) حول تجربتي تنزانيا والصين راجع:
- أندرو وبستر، مرجع سابق، ص ص ٢٣٨ ـ ٢٤٣

(١٧٨) د. رمـزي زكي، **المشكلة السكانيـة وخرافـة المالتـوسية الجـديـدة**، مـرجـع سـ

ومن ناحية أخرى فإن محاولات الدول غير الأوروبية في التركيز على القطاع الزراعي، تتم في سياق مفاهيم التصنيع والتكنولوجيا والآلة، وذلك فيما سمّي بـ «الثورة الخضراء» التي اتبعتها الدول غير الأوروبية، لتحقيق ما عجز الإصلاح الزراعي عن تحقيقه، وذلك عن طريق تطبيق الميكنة الزراعية على نطاق واسع والاستخدام المتزايد للأسمدة والوسائل الحديثة، وقد ساندت الوكالات الدولية هذه الدعوة كالبنك الدولي وغيره. غير أن هذه السياسة لن تؤدي إلى حل المشكلة الزراعية لانطلاقها من نظرة ضيقة خاطئة، تحول المشكلة الزراعية من مشكلة اجتماعية اقتصادية هيكلية تكمن في الهيكل الاقتصادي والاجتماعي والاختلال والتشويه اللذين ما زالا يسيطران عليه إلى مشكلة تكنولوجية، هدفها جعل البذور لا البشر أكثر إنتاجًا[١٧٩] في مجتمع يملك ثروة بشرية هائلة ليس في حاجة إلى المزيد من التكنولوجيا التي تضاعف أعداد العاطلين، وفي نفس الوقت الذي تحاول الدول الأوروبية تصوير أن المشكلة ليست مشكلة هيكل اقتصادي مختل، وإنما مشكلة زيادة السكان والانفجار الديمغرافي[١٨٠]. وقد أدت هذه السياسات إلى تضخيم ثروات أصحاب الأراضي الكبيرة، وإضافة العديد من الأيدي العاملة إلى صفوف البطالة.

(ب) نظرًا لسبق الدول الأوروبية في هذا المضمار فإنها تحتكر مصادر التكنولوجيا الحديثة. ومن ثم فإن اتباع نمط تصنيع يقوم على استخدام تكنولوجيا متقدمة سوف يؤدي إلى إجهاض مثل هذه المحاولات وتفريغها من مضمونها، بل وتحقيق عوائد قد تكون سلبية على المدى الطويل، وذلك للأسباب الآتية: -

١ - الثمن السياسي الذي تدفعه الدول غير الأوروبية، نظير ما يسمى بنقل التكنولوجيا، حيث يؤدي ذلك إلى خلق نموذج للتبعية السياسية بغضّ النظر عن

ص ص ٣٢٢ - ٣٢٤.

- فرنسيس مور لابيه وجوزيف كولينز، مرجع سابق، ص ٣٩٧ وما بعدها.

(١٧٩) د. رمزي زكي، المشكلة السكانية، مرجع سابق، ص ص ٣٨٠ - ٣٨١.

(١٨٠) محمد بجاوي، مرجع سابق، ص ص ٥٤ - ٥٥.

احتمالات النهوض أو تحقيق الاكتفاء الذاتي.

٢ ـ إن ما يسمى بنقل التكنولوجيا ليس إلا نقلاً لأماكن المصانع فقط، أو خلق قطاعات غريبة عن المجتمع، غير مندمجة أو قابلة للاندماج فيه، فالتكنولوجيا إذ تفتقد جذرها الثقافي وترتيبها الاجتماعي عندما تنقل إلى المجتمعات غير الأوروبية التي لم تبتكرها أو تطورها، تبقى مجرد قشرة لاصقة على سطح المجتمع، مما يحول دون اندماجها[١٨١]. فلكل تقنية رمزها الوراثي الذي يربطها بالمجتمع الذي أبدعها، وكثيراً ما يكون من شأن نقل تقنية معينة من مجتمع إلى آخر خلق نفس الآثار التي يتركها زرع الأعضاء في الأجساد البشرية[١٨٢]، حيث إن نقل التكنولوجيا ليس نقلاً لسلوكيات وأنماط ومعايير مجتمع إلى آخر ـ وإن كان لا يخلو من هذا ـ وإنما لا يخرج عن أشكال ثلاثة[١٨٣]: ـ

أ ـ حقوق الترخيص.
ب ـ مصانع التجميع.
جـ ـ الشركات المختلطة.

٣ ـ إن التكنولوجيا وليدة تطور حضاري معين، فهي نتاج عملي تولده البنى الاجتماعية والاقتصادية والعلمية للمساهمة في حل المشاكل التي يواجهها

---

(١٨١) سمير عبده، العرب والتكنولوجيا، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ١٢.
ـ د. علي الدين هلال، **في مفهوم التنمية**، مرجع سابق، ص ٣٣.
ـ هاجيمي اينو، ريوجيروا يشيدا، تقويم التكنولوجيا وارتباطه بالسياسة التكنولوجية العامة، ترجمة: أسعد حليم، **العلم والمجتمع** (القاهرة، دورية مطبوعات اليونسكو)، عدد ٣٢، نوفمبر ١٩٧٨، ص ٦٢.

(١٨٢) سمير عبده، مرجع سابق، ص ١٥.
انطونيوس كرم، **العرب أمام تحديات التكنولوجيا**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٩، نوفمبر ١٩٨٢، ص ٣٦.

(١٨٣) د. سعد الدين إبراهيم، **نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث**، مرجع سابق، ص ٧٩.

المجتمع في أية لحظة[١٨٤].

كما تُعرَّف بأنها استخدام مجتمع معين للمعارف العلمية في مرحلة زمنية معينة، لحل مشكلات محددة تواجه تنميته بالاعتماد على الوسائل الموجودة تحت تصرفه، وبما يتمشىٰ مع ثقافته ومعاييره الخاصة[١٨٥]. أو هي «الجهد المنظّم الرامي إلى استخدام نتائج البحث العلمي في تطوير أساليب إدارة العمليات الإنتاجية بالمعنى الواسع الذي يشمل الخدمات والأنشطة الإدارية والاجتماعية»[١٨٦]. ومن هنا فإن استيراد منجزاتها يمثل خطأً من ناحيتين:

أ ـ الخلط بين التكنولوجيا ومنجزاتها، مما يؤدي إلى أخطاء وأخطار متعددة ترتبط كلها بالجري وراء المنتجات ذات الطابع الاستهلاكي.

ب ـ تجاهل التجربة الأوروبية ومسارها التاريخي، حيث إن عملية النمو هي التي انتجت التكنولوجيا وليس العكس[١٨٧]، ومن ثم فإن نقل التكنولوجيا بهذا المعنى لا يعني الاستفادة بالميزة النسبية المتوفرة في الفترة الحالية للدول غير الأوروبية، والمتمثلة في الكم الهائل من المعارف والفنون والخبرات، بقدر ما يعني ـ كما حدث في الواقع المعاش ـ إيجاد نمط للتنمية أدى إلى زيادة مشكلات الازدواجية والبطالة والفوارق الاجتماعية وركود القطاعات التقليدية[١٨٨].

٤ ـ أدى الاعتماد على التكنولوجيا الأوروبية واستيرادها بصورة مكثفة إلى العديد

---

(١٨٤) انطوبيوس كرم، مرجع سابق، ص ٣٦.

(١٨٥) سمير عبده، مرجع سابق، ص ١٥.

(١٨٦) د. إسماعيل صبري عبد الله، «استراتيجية التكنولوجيا» في: ندوة استراتيجية التنمية في مصر، مرجع سابق، ص ٥٣٠.

(١٨٧) المرجع السابق، ص ص ٥٣١ ـ ٥٣٢.

(١٨٨) د. نادية الشيشني، «نقل التكنولوجيا والتبعية التكنولوجية في الدول النامية»، العلوم الاجتماعية (الكويت): المجلد الحادي عشر، العدد الرابع، ديسمبر ١٩٨٣، ص ٥٧.

من الظواهر السلبية على مسار عمليات التنمية في البلدان غير الأوروبية، أهمها[189]: -

١ - اتساع مضمون عمليات نقل التكنولوجيا، حيث ظهر مفهوم الحزمة التكنولوجية، التي تشمل جميع العناصر المادية والقيمية القابلة للنقل والمستخدمة في مختلف مراحل إنشاء المشروعات وتشغيلها.

٢ - عدم القدرة على اختيار التكنولوجيا الملائمة، حيث إن ذلك يستلزم:

(أ) الإلمام باحتياجات البيئة الطبيعية والاجتماعية.

(ب) الإلمام بالبدائل التكنولوجية المتاحة.

٣ - عدم القدرة على إدارة عمليات استيراد التكنولوجيا وتنظيمها.

٤ - عدم القدرة على تشغيل التكنولوجيا المستوردة بكفاءة، حيث إن هناك مستلزمات ضرورية لا يمكن نقلها، أهمها: المؤسسات والنظم والأجهزة الإدارية والخبرات الفنية وقطع الغيار.

٥ - خلق نموذج من التبعية التكنولوجية، وسيادة «إمبريالية التكنولوجيا» حيث أدى الاعتماد على نمط التكنولوجيا الأوروبي إلى إدخال نمط للاستهلاك لا يتواءم مع متطلبات إشباع الحاجات الأساسية، ويخدم فقط الأغنياء الذين يتبنّونه، بما يتضمنه من منتجات ووسائل ثقافية تدفع إلى انتشار نمط الاستهلاك والقيم والتطلعات الذي تعاني منه أوروبا ذاتها. وعلى هذا يمكن القول إن هذا البعد من أبعاد التنمية ليس إلا آليّة لتغليب الثقافة الأوروبية على غيرها من الثقافات. فقد قامت نظريات التنمية السياسية في العقود الثلاثة الأخيرة بما قام به «الاستعمار» المباشر في القرن الماضي، وحتى بداية القرن الحالي[190].

(جـ) إهمال الصناعات الأصيلة وعدم تطويرها وتحسينها، بصورة تجعلها تتناسب مع متطلبات المجتمع وتغيرات الظروف. حيث اعتبر أن القضاء على

---

(١٨٩) المرجع السابق، ص ص ٥٩، ٦٣ - ٧٦.

(١٩٠) نادر فرجاني، «عن غياب التنمية في الوطن العربي»، مرجع سابق، ص ٥٦.

القطاع الأصيل «التقليدي» شرط ضروري لتحقيق التنمية[191]، رغم أن مفهوم النمو في حد ذاته يعني التجدد والتوالد الذاتي، ونماء الشيء من داخله، وليس استبداله أو القضاء عليه. وهنا لا نجد سوى مفهوم التغريب كمعبر عن هذه العملية التي مؤداها استبدال بناء ثقافي اقتصادي بآخر، دون الاتجاه نحو تنمية القوى الإنتاجية لهذه المجتمعات على المدى البعيد، وهذا النمط يعتمد بصورة أساسية على التبعية الفكرية للنخبة السياسية الثقافية الحاكمة في هذه المجتمعات[192].

وبالنظر إلى الصناعات الأصيلة نجد أنها تتميز بمجموعة من الخصائص لا يمكن توافرها في الصناعات الحديثة:

١ - إنها تلبي حاجات حقيقية للمجتمع تتناسب مع النمط المعيشي والبناء الثقافي لهذا المجتمع، ومن ثم فقد كان يمكن تطويرها وتحسينها بصورة تتلاءم مع الحاجات المعاصرة، حيث إن هناك اتفاقًا - كما يرى جونار ميردال - «على أن كثيرًا من مناطق جنوب آسيا كانت قبل العصر «الاستعماري» لا تقل في تقدمها الصناعي عن دول غرب أوروبا، بل إن جزءًا كبيرًا من هذه المناطق كان يسبق أوروبا في مجال جودة المنتجات وتنوعها»[193]، بالإضافة إلى أنها نبت أصيل لهذه البيئة، لا تقل في تحقيقها لأغراضها عن تلك التكنولوجيا الحديثة، بل إنها تحقق الحاجات الاجتماعية بصورة أكثر فعالية، حيث إنها تعد استجابة لوجود الحاجة، ومن ثم فهي وسيلة وليست غاية بعكس التكنولوجيا المعاصرة التي تأتي لإشباع حاجات غالبًا ما يتم فرضها، سواء من الداخل أو من الخارج. بحيث تسبق الوسيلة وجود الحاجة، بل إنها تخلق هذه الحاجة وتجددها[194].

---

(١٩١) المرجع السابق، ص ٥٦.

(١٩٢) د. أنور عبد الملك، **تنمية أم نهضة حضارية**، مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٩٣) G. Myrdal, **Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations** (New York, A Division of Random House Inc. 1968), p. 458.

نقلًا عن د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية**، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(١٩٤) د. حامد الموصلي، «نحو تكنولوجيا ملائمة» **الحوار** (النمسا): العدد السابع، خريف ١٩٨٧، ص ٢٦.

٢ ـ إنها تعتمد على مصادر طاقة ومواد أولية متوفرة بصورة جيدة في بيئاتها المحلية، بحيث لا تحتاج إلى المزيد من رأس المال أو التكنولوجيا المستوردة التي تُحَمِّل الاقتصاد الوطني أعباء إضافية ، بالإضافة إلى توافر الخبرات البشرية اللازمة لتشغيلها وإصلاحها وتطويرها، مما يغني عن استيراد هذه الخبرات من الخارج، كذلك يحول دون أو يقلل من هجرة الكفاءات العلمية إلى الخارج، حيث إن وجود مثل هذه التكنولوجيا سوف يوجد مجالاً رحبًا للسبق والابتكار، مما يفقد أوروبا ميزة كونها معمل الابتكارات وملجأ العقول المبدعة(١٩٥)، وبهذا يتحقق الشرط الأساسي لوجود التكنولوجيا الملائمة في كونها قائمة على الإمكانات الذاتية للمجتمع، وتمثل اختيارًا مستقلاً له، ومن الممكن تطويرها ذاتيًا اعتمادًا على الإمكانات المحلية(١٩٦)، بحيث تحقق الانسجام والتوافق مع باقي قطاعات الإنتاج في المجتمع، مما يدفع إلى نمو ذاتي في إطار خط حضاري يغاير كثيرًا الخط الأوروبي ويتفادى أزماته.

(د) اختلاف الظروف التاريخية والدولية التي تمر بها البلدان غير الأوروبية عن تلك التي شهدتها التجربة الأوروبية. فلم يكن في اقتصاد أي من البلدان الأوروبية أية سمة من السمات الأساسية لاقتصاديات البلاد المسماة بالمتخلفة، فلم تكن اقتصاداته تابعة أو بها قطاعات متضخمة ومرتبطة بالأسواق الأجنبية، ولم تكن خاضعة لتقلبات السوق الدولية لمادة أولية أو منتج زراعي. ولم تكن تتحمل عبء فوائد ديون أو عوائد تدفع للأجانب، ولم يكن على صناعاتها الوليدة مواجهة منافسة صناعية قوية ومستقرة منذ زمن يسيطر عليها نفس رأس المال الكبير الذي يسيطر على موارد البلاد، ولم يكن على تلك الاقتصاديات أن تعتمد في تكرار الإنتاج الموسع على استيراد المعدات والخبراء من الخارج. . . الخ(١٩٧).

---

(١٩٥) د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية** مرجع سابق، ص ٤٣٣.
ـ د. إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، مرجع سابق، ص ص ٩٦ ـ ٩٨.
(١٩٦) د. حامد الموصلي، مرجع سابق، ص ٢٧.
(١٩٧) د. محمود عبد المولى؛ مرجع سابق، ص ٣٨.

ومن هنا فإن اتباع نمط التصنيع الأوروبي نفسه لن يحقق مطالب المجتمع المحلّي في إشباع الحاجات الأساسية للسكان، طبقًا لمطالبهم الحقيقية، وإنما سوف يؤدي إلى ما تطلق عليه مدرسة التبعية إحلال الواردات أي إقامة صناعات تنتج السلع المستوردة نفسها، دون النظر إلى الحاجات الحقيقية لهذه المجتمعات وأولوياتها وضرورات حياتها، وإنما يكون الاهتمام منصبًّا على إنتاج السلع الكمالية وشبه الكمالية، التي تعتمد فنونها الإنتاجية وموادها الوسيطة على الاستيراد الكامل من الخارج[198]. وإنما لا بد أن تسلك هذه الدول طريقًا آخر يركز أساسًا على تحديد الحاجة الأساسية والضرورية للمجتمع، وإنتاجها طبقًا لوسائل إنتاج تتلاءم مع بيئة المجتمع وظروفه عن طريق تطوير التكنولوجيا المحلية الملائمة.

٣ ـ التحضر وظهور المدن:

ارتبط بالتراكم الرأسمالي والتصنيع ونتج عنهما ظهور المدن الكبيرة، حيث يتجمع عدد كبير من العمال والمنظمين والمديرين والفنيين في هذه المصانع، بعد أن انتقلوا من الريف وتركوا الزراعة والرعي، نتيجة للتغيّرات التي طرأت على نظام الزراعة وانتشار الملكيات الكبيرة. مما أدى إلى هجرة العيد من الأفراد من الريف إلى المدينة، حيث فرص العمل الأفضل[199]. وقد حدث ذلك في أوائل الثورة الصناعية في أوروبا فساعد على تطورها وتقدمها. ومن هنا اعتبرت نظريات التنمية السياسية أن إحدى الوسائل الاقتصادية لتحقيق التنمية هي انتشار المدن، بحيث يعد ارتفاع نسبة سكان المدينة إلى سكان الريف

(١٩٨) د. مصطفى السعيد، «التنمية الصناعية في جمهورية مصر العربية واستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية للسكان» في: **ندوة استراتيجية التنمية في مصر**، مرجع سابق، ص ص ٢١٥.
ـ د. إسماعيل محمد هاشم، مرجع سابق، ص ١٦٢.
ـ د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية**، مرجع سابق، ص ٤٣٣.
ـ د. رمزي زكي، «ملاحظات حول استراتيجية التنمية في البلدان المتخلفة»، **فكر للدراسات والأبحاث** (القاهرة: العدد العاشر، يناير ١٩٨٦،) ص ص ٨٧ ـ ٩٠.

(١٩٩) ج. د. هـ. كول، **المدخل إلى التاريخ الاقتصادي**، القاهرة: سلسلة اخترنا لك، عدد ١٠١، [ب.ت]، ص ص ٥٨ ـ ٦٠.

مؤشرًا على حدوث التنمية. وقد استمد هذا المؤشر من حياة مجتمع المدينة الصناعية في أوروبا، حيث كان إنشاء المدن متوازيًا مع اشتداد عملية التصنيع، فالتمدين كان عاملاً من عوامل التحديث الصناعي، كما كان نتيجة له(٢٠٠)، حيث إن معظم سكان الدول التي كانت تعتبر المراكز الرئيسة للتطور الصناعي يعيشون في المدن وتقل في المقابل نسبة سكان الريف، وقد تركزت المدن وتطورت حول الموانىء وقرب المناجم وحيث ولدت الصناعات الجديدة(٢٠١).

ومن هنا اعتبر أن ظهور المدن وانتشارها وسيلة ضرورية لتحقيق التنمية والتقدم، ولا يعد هذا القول وليد نظريات التنمية السياسية المعاصرة فحسب، فالتركيز على المدينة كمصدر ومجال للحركة السياسية يضرب بجذوره في التاريخ الأوروبي منذ دولة المدينة في «أثينا وأسبرطة» على الرغم من وجود الريف حولهما، إلا أنه لم يكن له دور في الحركة السياسية، كذلك شهد التاريخ الأوروبي دورًا متزايدًا للمدينة التي تعد مركزًا للقيادة والتحكّم والسيطرة، بينما يقتصر دور الريف على الإنتاج، كما يرى شبنغلر «أننا لا نستطيع أن نفهم التاريخ السياسي والاقتصادي إلا إذا أدركنا أن المدينة بانفصالها التدريجي عن الريف وتفليسها النهائي له، إنما هي الشكل البات الحاكم الذي ينطبق عليه ويتوافق معه ـ بصورة عامة ـ مجرى التاريخ الأرقى ومفهومه، فتاريخ العالم هو تاريخ المدينة(٢٠٢).

---

(٢٠٠) Stockwell and Laidlaw, op. cit. pp. 89-100.
Wiarda, op. cit. p. 130.
Rose, op. cit. p. 87.
Dodd, op. cit. p. 37.
D. Lerner, **The Passing of the Traditional Society** (New York: the Free Press of Glencoe, 1964), pp. 54-64.
Joseph Lapalombara, «Italy, Fragmentation, Isolation, Alienation», In: Pye and Verba, (eds.), op. cit. pp. 324-326.
سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٣٩٧.

(٢٠١) ج .د. هـ. كول، مرجع سابق، ص ص ٥ ـ ٧.

(٢٠٢) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

كذلك ركز ماركس على دور المدينة في الوصول إلى المجتمع الشيوعي، حيث تعد المدينة مركزًا لتجميع الطبقة العاملة التي خُلعت من جذورها الريفية التقليدية، مما يسهل عملية تنظيمها وتثويرها للقضاء على النظام الرأسمالي، وتحقيق المجتمع الاشتراكي. ولم يخرج عن هذا التركيز على المدن، ويعطي دورًا للفلاحين سوى ماوتسي تونغ في الصين الذي ركز بصورة أساسية على الفلاحين وأعطاهم الدور الأول في الثورة الاشتراكية(٢٠٣).

وبالنظر إلى الواقع المعاصر نجد أن المـدن منتشرة في الدول الأوروبية وغير الأوروبية على السواء، دون تفرقه، بل إن عددًا من أكبر مدن العالم تقع في دول غير أوروبية، دون ارتباط بتحقق التنمية أو الحداثة، حيث إن ظهور المدن في الدول غير الأوروبية لم يأت نتيجة لانتشار الصناعة، بقدر ما جاء نتيجة للفقر في الريف والفجوة الواضحة بين مستويات المعيشة في الريف والمدينة(٢٠٤)، حيث تسود المدن الكبرى في الدول غير الأوروبية القطاعات الهامشية وأفواج المتعطلين الذين يعيشون في أحزمة الفقر، حول المدن في «عزب الصفيح» و«القبور» هربًا من بؤس الريف، وسعيًا نحو ظواهر الحداثة ومؤشّراتها.

وقد أدى انتشار المدن في الدول غير الأوروبية بصورة مبالغ فيها إلى العديد من الآثار ذات النتائج السلبية على تحقق تنمية حقيقية. أهمها:

(أ) **من الناحية الاجتماعية:** أدى انتشار المدن وزيادة نسبة الـذين يسكنونها خصوصًا أولئك القادمين من الريف إلى انقطاع الروابط الاجتماعية، التي كانت سائدة في الريف، وتفكك الأسرة، بحيث أصبحت المدينة ركام بشر، لا تجمعهم رابطة في ظل ضعف عوامل التعبئة السياسية والتجنيد السياسي في المنظمات الوسيطة، بالإضافة إلى عدم وجود أيديولوجيات واضحة

---

(٢٠٣) د. السيد الحسيني، مرجع سابق، ص ص ٣١٩ ـ ٣٣٥.
(٢٠٤) سيمون تشوداك، مرجع سابق، ص ٣٩٧.
ـ د. رمزي زكي، **المشكلة السكانية**، ص ٦.

للنظم الحاكمة تستقطب حولها الجماهير التي فرغت من قيمها السابقة، ولم تكتسب قيمًا جديدة «حيث إن سكان المدينة لا يمثلون أمة، بل يمثلون ركام جماهير تتعامل معًا نتيجة لعوامل مصلحية مادية لا تمت إلى الوجدان بصلة. أما منازلهم فليست سوى ملاجىء، يأوي إليها أناس لا تجمع بينهم رابطة الدم، بل الصدفة، ولا توحد كلمتهم وحدة الشعور بل روح المصلحة الاقتصادية»(٢٠٥) وتتحول العلاقات الاجتماعية إلى مجرد أشياء مادية فتصطبغ جميع القيم بالصبغة السلعية والتجارية(٢٠٦).

(ب) من الناحية الاقتصادية: أفرزت خبرة العالم غير الأوروبي نمطًا من المدن التي تعيش عالة على الريف من ناحية، وعلى الاستيراد من الخارج من ناحية أخرى، فلا تنتج المدينة الشيء الكثير، بل هي مركز للاستيراد وتجارة السلع الاستهلاكية. هذا ناهيك عن التناقضات الاقتصادية الواضحة في مدن العالم، غير الأوروبي. حيث الأبهة في الحياة العامة. مثل الميادين الضخمة ومترو الأنفاق والأبنية الشاهقة والقصور الجمهورية.. إلى جانب الفقر المدقع، فالمدينة تعطي انطباعًا بالرخاء في مظهرها العام، على الرغم من أن الفقر يعشش في بيوتها(٢٠٧). وقد نتج ذلك عن المبالغة في تقليد نمط المدينة الأوروبي ومظاهره العامة ومعماره وابنيته، دون النظر إلى الفروق المناخية، والموارد التي توفرها البيئة الطبيعية والتقاليد والخبرات التاريخية، ناهيك عن القيم والأخلاق وعلاقات الناس(٢٠٨)، وما يفرضه ذلك من نمط معماري معين قد يختلف كثيرًا عن النمط المعماري الأوروبي.

(جـ) من الناحية السياسية: أدىٰ القضاء على المؤسسات الأصيلة

---

(٢٠٥) أسوالد شبنغلر، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٥.
(٢٠٦) د. قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص ١٢٥.
(٢٠٧) جاك بينيه، «التحضر وملامحه في المدينة الأفريقية» ترجمة: عبد الحميد سليم، ديوجين: مصباح الفكر، القاهرة: مركز المطبوعات اليونسكو، العدد ٣٦، أبريل ١٩٧٧، ص ص ٤٢ - ٥٧.
(٢٠٨) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ٧٧.

(التقليدية) التي كانت تمثل مؤسسات وسيطة تحول بين الفرد والنظام السياسي، بحيث لا يواجه الفرد النظام السياسي بمفرده كفرد منقطع الصلة عن أي مؤسسة أو تنظيم مثل القبيلة أو شيخ الطائفة أو العالم أو الفقيه، مع عدم وجود مؤسسات وسيطة حديثة فعالة مثل الأحزاب وجماعات المصالح أو عدم فعاليتها إن وجدت لغربتها عن المجتمع ونشأتها المصطنعة وتعارضها مع القيم الموجودة. أدى كل ذلك إلى تلاعب النظام السياسي بالجماهير بحيث لم يعد هناك من يحول بين الإنسان والحاكم، ولم يعد للفرد دور في اختيار حاكمه الذي يأتي غالبًا عن طريق انقلاب عسكري، فانتشرت مظاهر انتهاك حقوق الإنسان والفساد والرشوة والمحسوبية وفقدان الإحساس بالانتماء وظهور حركات العنف.

ثانيًا: الوسائل الاقتصادية التي تحقق مفهوم الاستخلاف

يقوم البعد الاقتصادي لمفهوم الاستخلاف على ركائز أربع أساسية، تمثل وسائله التي يجب اتباعها لتحقيق إعمار الأرض والوصول إلى مجتمع الاستخلاف. وتتوقف هذه الوسائل على شرطين أساسيين هما: الأمن والبركة. هذان الشرطان اللذان يعدّان من قبيل «الشرط الواقف» الذي يتوقف وجود هذه الوسائل وتحقيقها لفعاليتها على توافر هذين الشرطين. وهذه الوسائل هي:

١ ـ العمل الإنساني: جوهر حقيقة الاستخلاف:

عند تحديد ماهية العمل الإنساني نجد أن نظريات التنمية السياسية تعطيه صفة الحق الذي يجب أن يوفر ويتاح لكل إنسان، ومن ثم يكون له حق استخدامه من عدمه، وترتب باقي حقوقه في الحياة عليه، سواءً أكان ذلك في المنظور الرأسمالي أو الاشتراكي الذي يرفع شعار «لكل حسب عمله» وهذه النظرة تجعل الإنسان أحد عناصر الإنتاج، مساويًا تمامًا للعناصر الأخرى، له أجر مقابل عمله، ومن ثم فإن قيمة هذا الإنسان تحدد طبقًا لمهاراته وقدراته التي يطلق عليها رأس المال غير المنظور. فتعرف القيمة النقدية للإنسان بمقدار المبالغ التي تم إنفاقها عليه أو احتساب الغلّات الدورية المتوقعة طوال حياة

الأصل الإنساني أو مجموع الأجور النقدية الحاصلة طيلة حياة الفرد[٢٠٩]. أما المنظور الإسلامي فنجد أنه على العكس تمامًا من هذه النظرة، حيث يدخل العمل في إطار «الواجب» اللازم على كل فرد مستطيع[٢١٠] أن يقوم به، ليعول نفسه وأسرته وغير القادرين. وهنا الفارق بين الحق والواجب، فيكون العمل واجباً يجعل لغير المستطيع حق الإعالة على المستطيع. وتأتي وجوبية العمل وأهميته في كونه محور العملية الإنتاجية وجوهرها ومحدد عوائدها في الدنيا والآخرة. وعليه ترتكز حقيقة الاستخلاف، حيث لا يساوى العمل بأي عنصر إنتاجي آخر. ويظهر ذلك في الآتي:

(أ) **العمل فريضة واجبة**: تأتي وجوبية العمل كفريضة لازمة على الإنسان المستخلف المخاطب بالشريعة من خلال دلائل عدة:

١ ـ ورود اللفظ في صيغة الأمر في أكثر من موضع في القرآن الكريم والحديث الشريف. حيث يقول سبحانه وتعالى: **﴿وقُلِ اعملوا فسيرى الله عملَكم ورسولُه والمؤمنون﴾**[٢١١]. **﴿اعملوا آل داودَ شُكرًا﴾**[٢١٢].

ويقول ﷺ «ما من مسلم يغرس غرسًا أو يزرع زرعًا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»[٢١٣]. ويقول «إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها إلا طلب المعيشة»[٢١٤]. ويقول «طلب الحلال جهاد في سبيل الله»[٢١٥].

---

(٢٠٩) د. جمال محمد أحمد عبده، مرجع سابق، ص ص ٨٩ ـ ٩١.

(٢١٠) د. محمود أبو السعود، «الاستثمار الإسلامي في العصر الراهن»، **المسلم المعاصر** (بيروت): العدد ٢٨، ديسمبر ١٩٨١، ص ص ٨٠ ـ ٨١.

ـ محسن خليل، **في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ص ١٠٩ ـ ١٣٠.

(٢١١) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.

انظر: الفخر الرازي، مرجع سابق، المجلد الثامن، الجزء السادس عشر، ص ١٨٨.

(٢١٢) سورة سبأ، الآية: ١٣.

(٢١٣) محمد فؤاد عبد الباقي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٤٤.

(٢١٤) أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الوهابي، **البركة في فضل السعي والحركة**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ٢٩، نقلاً عن محسن خليل، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٢١٥) المرجع السابق، ص ٧ نقلاً عن محسن خليل، مرجع سابق، ص ١١٦.

٢ ـ ارتباط الإيمان بالعمل الصالح ارتباط تلازم على مدى آيات القرآن الكريم **﴿أم نَجعلُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرضِ أم نَجعلُ المتّقين كالفُجّار﴾**[٢١٦] **﴿ومَن يأتِه مؤمِنًا قد عَمِلَ الصالحاتِ فأولئك لهم الدرجاتُ العُلى﴾**[٢١٧] **﴿إلاّ مَن تابَ وآمنَ وعمِلَ صالحًا فأولئك يدخُلون الجنّةَ ولا يُظْلَمون شيئًا﴾**[٢١٨].

٣ ـ ارتباط أجر الآخرة وثوابها التي هي غاية الاستخلاف بالعمل الصالح القائم على الإيمان في الدنيا، حيث يكون الجزاء بمقدار العمل وحسب أهميته ونفعه لعباد الله في أرضه **﴿مَن عمِلَ سيّئةً فلا يُجزَى إلاّ مثلَها ومَن عمِل صالحًا من ذَكَرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فأولئك يدخُلون الجّنةَ يُرْزَقون فيها بغيرِ حساب﴾**[٢١٩] **﴿ونُودوا أن تِلكُمُ الجنَّةُ أُورِثْتُمُوها بما كنتم تَعْمَلون﴾**[٢٢٠] **﴿مَن عَمِل صالحًا من ذكرٍ أو أُنثى وهو مؤمنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حياةً طيّبةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أجرَهم بأحسنِ ما كانوا يعملون﴾**[٢٢١] **﴿أما الذين آمنوا وعَمِلوا الصالحاتِ فيُوَفِّيهم أجورَهم﴾**[٢٢٢] **﴿والذين آمنوا وعمِلوا الصالحاتِ سندخِلُهم جناتٍ تجري من تحتِها الأنهارُ خالدين فيها أبدا﴾**[٢٢٣].

٤ ـ اعتبار العمل المحدد الأساسي لمصداقية إيمان المرء وإسلامه، **﴿يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون * كَبُرَ مَقْتاً عندَ اللّهِ أنْ تقولوا ما لا تفعلون﴾**[٢٢٤].

ومن خلال هذه الدلائل يكون العمل الإنساني فريضة عقيدية، تحدد

---

(٢١٦) سورة ص، الآية: ٢٨.
(٢١٧) سورة طه، الآية: ٧٥.
(٢١٨) سورة مريم، الآية: ٦٠.
(٢١٩) سورة غافر، الآية: ٤٠.
(٢٢٠) سورة الأعراف، الآية: ٤٣.
(٢٢١) سورة النحل، الآية: ٩٧.
(٢٢٢) سورة آل عمران، الآية: ٥٧.
(٢٢٣) سورة النساء، الآية: ٥٧.
(٢٢٤) سورة الصف، الآية: ٢.

انتماء الإنسان لمجتمع الاستخلاف والتزامه بمنهجه حيث يكون مردود عملية الاستخلاف في الدنيا والآخرة متوقفًا على قيام الإنسان بواجب العمل طالما تتحقق فيه شروط هذا الواجب **﴿ومَن عملَ صالحًا من ذكرٍ أو أنثى فَلَنُحْيِيَنَّه حياةً طيّبةً ولَنَجْزِيَنَّهُم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾**(٢٢٥).

(ب) **العمل هو العنصر الأساسي في عملية الإنتاج**: حيث يعتبر الإسلام عوامل الإنتاج الأخرى المتمثلة في كافة المسخرات في الكون ملكًا لله سبحانه، وليس للإنسان فيها إلا حق العمل. فتكون عوائد عملية الإنتاج مقسّمة بين عناصره بصورة تعطي العمل الإنساني وضعه الرئيسي فيها «فالعمل هو السبب الأساسي للربح، ولا يسيغ أن يفيد المال قاعـد، ولا أن يلد المال المال، وإنما لا بد من بذل الجهد والعمل وإلا فهو حرام»(٢٢٦). ولذلك حرم الإسلام الربا، لأنه زيادة على رأس المال بدون عمل(٢٢٧). **﴿وإن تُبْتُم فلكُم رؤوسُ أموالِكم لا تَظْلِمُون ولا تُظْلَمون﴾**(٢٢٨). فكسب الإنسان وربحه متوقف على ما بذل فيه من عمل. فكما يقول ابن خلدون: «لا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتحول لأنه إن كان عمَلا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني.. وإلا لم يحصل ولم يقع به الانتفاع، وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتحولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله، وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل، وليس بمقصود بنفسه للقنية، وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت

---

(٢٢٥) سورة النحل، الآية: ٩٧.

(٢٢٦) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة، ١٩٨٠، ص ١٣٥.

- زيدان أبو المكارم، **علم العدل الاقتصادي، الطريق الإلهي لشعوب العالم**، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٧٤، ص ٢٦.

(٢٢٧) الشيخ أحمد مصطفى المراغي، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ص ٥٧ ـ ٥٨.

- السيد سابق، **فقه السنة**، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٨.

- محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ٦٢٧.

(٢٢٨) سورة البقرة، الآية: ٢٧٩.

به إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها»[٢٢٩].

وبالنظر إلى العمليات الاقتصادية التي شهدها التاريخ الإسلامي والتي يمكن تطبيقها في الواقع المعاصر نجد أنها تعطي العمل دورًا محوريًا في عملية الإنتاج، وفي تقسيم العوائد:

١ ـ المزارعة: وهي إعطاء الأرض لمن يزرعها على أن يكون له نصيب مما يخرج منها كالنصف أو الثلث. كما قال ﷺ: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه». ويشترط في المزارعة أن يكون النصيب نسبة من الإنتاج وليس كَمًّا محدداً وإلا عدت مُزارعة فاسدة[٢٣٠].

٢ ـ المساقاة: وهي دفع الشجر لمن يقوم بسقيه ويتعهده، حتى يبلغ تمام نضجه نظير جزء معلوم من ثمره. فهي شركة زراعية على استثمار الشجر يكون فيها الشجر من جانب والعمل في تثميره من جانب والثمر الحاصل مشترك بينهما بنسبة يتفق عليها المتعاقدان كالنصف أو الثلث[٢٣١].

٣ ـ المضاربة: وتسمى قراضًا وهو مشتق من القرض، وهي عقد بين طرفين على أن يدفع أحدهما نقدًا إلى الآخر يتاجر فيه، على أن يكون الربح بينهما حسبما يتفقان عليه، على شرط أن يكون الربح معلومًا بالنسبة وليس بالتعيين[٢٣٢].

---

(٢٢٩) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص ٨٦٠ ـ ٨٦٢.
(٢٣٠) السيد سابق، **فقه السنة**، المجلد الثالث، ص ص ١٩١ ـ ١٩٣.
ـ ابن قيم الجوزية، **زاد الميعاد في هدى خير العباد**، راجعه طه عبد الرؤوف طه، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٧٠، الجزء الثاني، ص ١٥٨.
ـ أبو يوسف، مرجع سابق، ص ص ٨٨ ـ ١٩١.
ـ محسن خليل، مرجع سابق، ص ص ٢٠٢ ـ ٢٠٨.
(٢٣١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ص ٨٨ ـ ١٩١.
السيد سابق، **فقه السنة**، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ص ٢٨٨ ـ ٢٩١.
ـ ابن قيم الجوزية، **زاد الميعاد**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ١٥٩.
ـ محسن خليل، مرجع سابق، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٣.
(٢٣٢) السيد سابق، **فقه السنة**، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ٢١٢.
= - Sardar, **Islamic Futures**, op. cit. pp. 203-204.

(جـ) **العمل هو سبب أساسي للتملك**: طبقًا لمفهوم الاستخلاف فإن كل ما في الأرض ملك لله وحده، وليس لأحد حق ادعاء ملكية «الرقبة» لأي شيء في هذا الكون، ومن ثم تنتفي الملكية بالمعنى المتعارف عليه في القانون الوضعي، وتصبح «ملكية حق انتفاع» فقط، خاضع لضوابط معينة، أو «لشرط واقف»، يتوقف حق انتفاعه على تحقق هذه الشروط التي وضعها المالك الحقيقي، ومن أهم هذه الشروط ـ وإن لم يكن هو الشرط الوحيد ـ العمل والاستعمار الذي يعتبر سببًا للملكية والانتفاع، ويظهر هذا من خلال استعراض العمليات الاقتصادية التي شهدها الواقع الإسلامي في عصوره المختلفة:

١ ـ **الأقطاع**[٢٣٣]: وهو أن يقطع الإمام فردًا من الأمة قطعة من الأرض لزراعتها وعمارتها من أجل مصلحة عامة، فإذا لم تتحقق هذه المصلحة لعدم إعمار من أقطع لهذه الأرض فإنها تُنزع منه، حيث ورد عن الحارث بن بلال بن الحارث المزني عن أبيه أن رسول الله ﷺ أقطعه العقيق أجمع. قال: فلما كان زمان عمر بن الخطاب قال: لبلال إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحتجزه عن الناس وإنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي[٢٣٤].

= ـ د. عبد الحميد الغزالي (إشراف) **التمويل بالمضاربة**، القاهرة: مركز الاقتصاد الإسلامي، المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، ١٩٨٨، ص ص ٧ ـ ١٣.
ـ محسن خليل، مرجع سابق، ص ص ١٩٣ ـ ٢٠١.

(٢٣٣) يعد مفهوم الإقطاع أحد المفاهيم الإسلامية التي سرقت أو تلبست بمعنى ومضمون يخالف معناها الحقيقي. فمفهوم الإقطاع كما هو واضح في المتن أطلق كمقابل للمفهوم الإنكليزي feud الذي يعبر عن نظام اقتصادي واجتماعي ساد أوروبا إبان القرون الوسطى، حيث كانت الأرض مقسمة بين فئة قليلة من الأشخاص يملكون إقطاعيات شاسعة من الأراضي والحيوانات والبشر الذين يعملون فيها، وكانت كل إقطاعية تعتبر دولة مستقلة لا يستطيع الفلاح تجاوزها. حيث ارتبط الفلاح بالأرض وأصبح أحد مرفقاتها يباع معها ويشترى. وتعتبر المرحلة الإقطاعية هي المرحلة السابقة على الرأسمالية عند ماركس، حيث ساد الظلم والقسوة والعبودية والاستغلال والنهب.
انظر: ـ محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ٥٠٩.
ـ د. حسن الضيقة، مرجع سابق، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢٣٤) السيد سابق، **فقه السنة**، المجلد الثالث، ص ١٩٧.
ـ أبو يوسف، مرجع سابق، ص ص ٥٩ ـ ٦٢.

فالإقطاع كما يحدده الطوسي في «المبسوط» وابن قدامة في «المغني» والماوردي في «الأحكام» هو: «منح الإمام لشخص من الأشخاص حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية التي يعتبر العمل فيها سببًا لتملكها أو اكتساب حق خاص فيها. فهو أسلوب من أساليب استثمار المواد الخام، ولا يعتبر سببًا للتملك، وله شروط معينة فلا يجوز إقطاع المرافق الطبيعية التي لا يتولد فيها عن العمل أي حق أو اختصاص مثل مجاري المياه»[٢٣٥]، ولا يجب أن تكون هذه الأرض مملوكة لأحد، وأن تكون خارج إطار المرافق العامة، وليس فيها معدن من المعادن[٢٣٦].

٢ ـ **إحياء الموات**: ويقصد به إعداد الأرض الميتة التي لم يسبق تعميرها وتهيئتها وجعلها صالحة للانتفاع بها في السكني أو الزرع، بحيث تكون هذه الأرض خالية من أثر بناء أو زرع، ولا تكون فيئًا لأهل القرية ولا مسرحًا، ولا موضع مقبرة، ولا موضع محتطبهم، ولا موضع مرعى دوابهم وأغنامهم، وليست ملكًا لأحد ولا في يد أحد. فإذا اجتمعت فيها هذه الشروط كانت أرضًا ميتة، ومن أحياها أو أحيا منها شيئاً فهي له. وعن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ قال: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنوات»[٢٣٧].

ومن خلال هذه الأنشطة الاقتصادية السابق الإشارة إليها يتضح أن الإسلام قد ربط الملكية بالعمل، فجميع المباحات العامة للناس لا بد من توفر شرط

---

(٢٣٥) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ص ٥٠٩ ـ ٥١٤.

(٢٣٦) د. مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، سلسلة اخترنا لك رقم ١٠٨، [ب.ت]، ص ٨٠.

(٢٣٧) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ص ٦٣ ـ ٦٤.

ـ ابن الصلاح، **فتاوي ابن الصلاح**، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، حلب: دار الوعي، القاهرة: مطبعة الحضارة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ص ١٨٣ ـ ١٨٨.

سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٢٤.

د. مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص ١٥٥.

العمل لحيازتها وتملّكها تملك انتفاع، «فالعمل اللازم لحيازة الطير هو الصيد، والعمل اللازم لحيازة اللؤلؤ هو الغوص. ومن ثم لا يمتلك الصيد بتوحله في أرض الإنسان ولا بتعشيشه في داره، ولا بوثوب السمكة إلى شبكته»(٢٣٨)، فلا بد من توافر العمل حتى تكون الملكية موافقة لشروط الشرع وضوابطه.

٢ ـ المسخرات:

يتمثل العنصر الثاني من عناصر العملية الإنتاجية في النظرة الإسلامية في الاستفادة من المسخرات التي أوجدها الله في الكون والتي تشمل جميع المخلوقات الموجودة في الكون التي يستخدمها الإنسان، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. أو هي عناصر البيئة الطبيعية مثل الشمس والقمر والرياح والسحاب والأنهار والبحار والجبال والحيوانات والزروع والركاز أو المعادن الموجودة في باطن الأرض، والطيور. . . الخ . .

على اختلاف وتنوع هذه المسخرات التي لم يتدخل الإنسان في إيجادها، وإنما يستغلها ويستفيد منها في تحقيق عمارة الأرض. ولذا جاء العديد من الآيات القرآنية يدعو إلى النظر في الكون وتدبر ما سخر الله سبحانه للإنسان فيه ﴿**أَلَمْ تَرَوا أنّ اللّهَ سخّرَ لكم ما في السمواتِ وما في الأرضِ وأسبغَ عليكم نِعَمَهُ ظاهِرةً وباطِنة**﴾(٢٣٩).

فكل ما في الأرض أوجده الله لتعميرها، وتسهيل حياة الإنسان فيها لكي يحقق الإنسان المدى الأقصى، الذي يحقق خلافته في الأرض(٢٤٠). ومن ثم فعلى الإنسان أن يحسن الاستفادة مما هو مسخّر له في السموات والأرض دون تحديد أو تقييد(٢٤١) في إطار الغاية من خلقه ووجوده.

---

(٢٣٨) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص ص ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

(٢٣٩) سورة لقمان، الآية: ٢٠.

(٢٤٠) د. عماد الدين خليل، **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢٤١) د. محمود محمد بابللي، **السوق الإسلامية المشتركة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٧٥، ص ٤٠.

وإنطلاقًا من هذه الحقيقة تكون علاقة الإنسان بالمسخرات الكونية قائمة على أساس أبعاد ثلاثة تحدد علاقة الإنسان بها، وتضبط تعامله معها(٢٤٢): ـ

(أ) **وحدة الإنسان والكون**: حيث يعد الإنسان وجميع المخلوقات المسخرة لخدمته طرفًا في علاقة ثنائية طرفها الأول هو الله خالق هذا الكون. فالإنسان مخلوق مثله مثل جميع الموجودات، متّحد معها في المصدر **﴿وجعلنا من الماءِ كلَّ شيءٍ حيٍّ﴾**(٢٤٣) والمربوبية **﴿وإن مِن شيءٍ إلاّ يُسَبِّحُ بحمدِه﴾**(٢٤٤). والكيفية **﴿ومن كلِّ شيءٍ خلقنا زوجين﴾**(٢٤٥). ومن هنا تكون علاقة الإنسان مع الكون علاقته مع مخلوق مثله، يسبح بحمد ربه ويعبده، ولذا لا يستطيع أن يوقف عبادته وتسبيحه إلا لتحقيق أمر عبادي يتعلق بضرورة من ضرورات حياة الإنسان. فلا يجوز استغلال مسخرات الله في الكون في اللهو أو العبث أو الإهدار دون فائدة. ومن هنا جاء النهي من الرسول ﷺ عن قطع الشجرة الموجودة في الصحراء أو حبس الطير أو قتل الحيوان دون استفادة منه.

(ب) **رفعة الإنسان على باقي المخلوقات**: على الرغم من الاشتراك في الأصل والتكوين إلا أن الله وضع الإنسان موضعًا محوريًا في الكون، بحيث جعله موضع استعلاء ورفعة عن باقي الموجودات بما وهبه الله من خلافة، وبما حمله من أمانة. وهذا ما جعله قيّمًا على باقي المسخّرات يحمل مسؤولية استخدامها واستغلالها وإعمار الكون بها.

(جـ) **تسخير الكون للإنسان**: فالله سخر الموجودات لخدمة الإنسان حيث حدد الأحجام والأبعاد والسنن الكونية بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في الأرض، وما يستجيب لقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملاً إيجابيًا فعّالاً: **﴿اللَّهُ الذي رفع السمواتِ بغيرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثم استوى على العرشِ وسخَّر الشمسَ والقمرَ كلٌّ يجري لأجلٍ مُسمًّى يُدَبِّرُ الأمرَ يُفَصِّلُ**

---

(٢٤٢) د. عبد المجيد النجار، **الإنسان والكون**، مرجع سابق، ص ص ٢٠ ـ ٢٨.

(٢٤٣) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

(٢٤٤) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

(٢٤٥) سورة الذاريات، الآية: ٤٩.

الآياتِ لعلَّكم بِلقاءِ ربِّكم توقِنون * وهُوَ الذي مدَّ الأرضَ وجعلَ فيها رواسيَ وأنهارًا ومن كلِّ الثمراتِ جعلَ فيها زوجين اثنين يُغشِي الليلَ النهارَ إنَّ في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكرون * وفي الأرض قِطَعٌ متجاوراتٌ وجنّاتٌ من أعنابٍ وزرعٌ ونخيلٌ صنوانٌ وغيرُ صنوانٍ يُسْقَى بماءٍ واحدٍ ونُفَضِّلُ بعضَها على بعضٍ في الأُكُلِ إنَّ في ذلك لآياتٍ لِقومٍ يعقلون﴾(٢٤٦) ﴿والذي خلقَ الأزواجَ كلَّها وجعلَ لكم من الفُلكِ والأنعامِ ما تركبون * لِتَسْتَوُوا على ظهورِه ثم تذْكُروا نعمةَ ربِّكم إذا استويتُم عليه وتقولوا سُبحانَ الذي سخَّر لنا هذا وما كنّا له مُقْرِنين﴾(٢٤٧).

وهذا التسخير يفرض مجموعة من الضوابط على التعامل مع المسخرات ويحدد كيفية الانتفاع بها واستخدامها:

(أ) إن هذه المسخرات يجب أن تستخدم لتحقيق الخلافة عن الله في الأرض وتطبيق شرعه ومنهجه، وكل مستخدم لها في غير ذلك يعد غاصبًا لمخلوقات الله: ﴿ولِلّهِ ما في السموات وما في الأرضِ ولقد وصَّينا الذين أُوتُوا الكتابَ من قبلِكُم وإياكُم أنْ اتَّقوا اللّهَ وإنْ تكفروا فإنَّ لِلّهِ ما في السمواتِ وما في الأرضِ وكان اللّهُ غنيًّا حميدا * ولِلّهِ ما في السمواتِ وما في الأرضَ وكفى باللّهِ وكيلا * إن يَشَأْ يُذْهِبْكُم أيُّها الناسُ ويأتِ بآخرين وكان اللّهُ على ذلك قديرا﴾(٢٤٨).

(ب) إن تعامل الإسلام مع البيئة الطبيعية ـ أي مسخرات الله في الكون ـ يتم من خلال منظومة مفاهيمية تمثل ضابطًا ومحدِّدًا لكيفية الاستفادة من هذه البيئة أو المسخرات. وهــذه المنظومة تشتمل على مفاهيم مثل: «التوحيد، الخلافة، الأمانة، الحلال، الحرام، العدل، الاعتدال»(٢٤٩)، وذلك في إطار

---

(٢٤٦) سورة الرعد، الآية: ٢، ٣، ٤.

(٢٤٧) سورة الزخرف، الآية: ١٢، ١٣.

كذلك تدبر في آيات القرآن في سور النحل ٥ ـ ١٥، فاطر ٢٧ ـ ٢٨، الجاثية ـ ١٣، إبراهيم ٣٢، ٣٣، البقرة ـ ١٦٤، الأعراف ـ ٥٤.

(٢٤٨) سورة النساء، الآية: ١٣١، ١٣٢، ١٣٣.

(٢٤٩) Sardar, **Islamic Futures**, op. cit. p. 227.

الإيمان بأن هذه المسخرات مخلوقات تسبّح بحمد الله وتعبده، وتشكل أممًا كاملة مثل الأمم البشرية **﴿وما من دابةٍ في الأرض ولا طائر يطيرُ بجناحَيه إلا أمم أمثالكم * ما فرّطنا في الكتاب من شيءٍ ثم إلى ربِّهم يُحشرون﴾**(٢٥٠) ومن ثم «فإن على الإنسان أن يرعى حقوقها كأمر أخلاقي من ناحية وكأمر تشريعي من ناحية أخرى»(٢٥١).

(جـ) التكامل مع البيئة الطبيعية وإدراك سننها ودوراتها على عكس النظرة الأوروبية التي لا تقوم على استخدام الدورات الطبيعية وتتعامل مع الطبيعة بصورة تكرس نزعة العدائية والتضاد. نجد الإسلام يحدد أبعاد التعامل مع البيئة بصورة تحقق تكامل الإنسان معها، ومعرفة دوراتها والاستفادة منها، وعدم استنزاف الموارد بطيئة التجدد، وعدم تلويثها، حفاظًا على دوراتها وتجدّدها. هذا بالإضافة إلى الدعوة إلى تطوير أساليب تأخذ وضع البيئة الطبيعية ومستقبلها في الاعتبار، مثل الاتجاه نحو الاستفاد ة من مصادر الطاقة غير ذات الأثر الضار على البيئة مثل الشمس والمناخ. . الخ بدلاً من الكهرباء والنفط الذي أدى إلى تلويث البيئة وتشويهها وتهديدها بالفناء. ذلك لأن كل شيء في البيئة يتأثر ويؤثر في الآخر، وليس هناك شيء مستقل، فالبيئة الكونية واحدة بما فيها الإنسان متجددة في دورات، سواء الأحياء أو الموارد، ومن ثم لا بد من تطوير نظم التعامل معها. بما يتناسب مع هذه الحقيقة ويدرك أبعادها.

٣ ـ فقه أولويات الإنتاج والانتفاع (الاستهلاك)(٢٥٢):

يحكم المجتمع الإسلامي في حركته منهاج يحدد غاياته ووسائله. هذا

---

(٢٥٠) Husaini, op. cit. p. 145.

(٢٥١) انظر:

ـ د. حامد الموصلي، مرجع سابق، ص ٢٢.

Sardar, **Islamic Futures, op.** cit. pp. 220-223.

ـ منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

ـ د. إبراهيم زيد الكيلاني، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢٥٢) الاستهلاك مشتق من هلك، واستهلك الشيء أي أهلكه وأنفذه. ويقول سيبويه:

المنهاج مستقل عن معطيات الواقع غير متجاهل لها. يحدد للمجتمع أولوياته بصفاتها لا بذواتها. بحيث يقدم معايير عامة، تتحدد تفصيلاتها وأبعادها في ضوء فقه الواقع التاريخي والاجتماعي والجغرافي.

كذلك الأمر في عمليتي الإنتاج والانتفاع، حيث لا يحكم أيًّا منهما عامل الندرة أو الوفرة، وإنما تتمان طبقًا لمقياس معيّن يضع الضروريات قبل الحاجيات، ثم ينظر للكماليات.. ذلك لضبط الحركة والحفاظ على توازن الكون وتوازن المجتمع ذاته حتى تستمر العمارة في الأرض ولا يتطرق إليها الفساد والخلل، وحتى يستمر المجتمع معتدلاً مقتصدًا.

(أ) **عملية الإنتاج**: تتم عملية الإنتاج في ضوء معايير معينة، مستمدة من منهاج الشريعة، متفاعلة مع فقه الواقع غير خاضعة لسياسات أو خطط قصيرة الأمد، مهما كانت طويلة. حيث تعتبر هذه العملية ذات أثر مزدوج، فإلى جانب أنها تلبي حاجات الإنسان ومطالبه فهي تتعرض للتعامل مع مسخرات الكون أي مخلوقات الله غير الإنسان، ومن هنا لا بد من الضبط والتحديد والخضوع للمعيار الذي يحقق التوازن والاستمرارية. وأهم ضوابط عملية الإنتاج هي:

١ ـ **الالتزام بضروريات حياة الفرد والمجتمع**: حيث تحدد الشريعة بصورة قاطعة أهم ضروريات بقاء واستمرار الفرد والمجتمع، وتنحصر هذه الضروريات في حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال، ومن ثم فإن الإنتاج لا بد أن يغطي بداية هذه الضروريات، حتى ينتقل إلى الحاجيات أو التحسينات. والضروري هو: ما لا تقوم حياة الفرد إلاّ به، ولا تستمر إلا بوجوده. فحفظ الدين ينصرف إلى تطبيق كل ما أمر الله سبحانه،

= تقول إذا استهلكت مالا للذة فكيهة هل شيء بكفيك لائق.

ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٦٨٧.

ومن ثم فإن هذا اللفظ الذي يعد ترجمة لـConsume لا يعبر عن حقيقة هذه العملية الاقتصادية، وإنما هناك لفظ آخر مأخوذ من معنى قرآني هو مفهوم «الانتفاع» المشتق من النفع، وهو ما يستعان به في الوصول إلى الخيرات، وما يتصل به إلى الخير فهو خير.

الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص ٥٠٢.

والتخلي عن كل ما نهى الله سبحانه عنه. أي أنه الحفاظ على سيادة الشريعة، بما تعنيه من حفظ الفقير والمسكين وإماطة الأذى عن الطريق إلى الجهاد، وإقامة الدولة الإسلامية صحيحة الأركان والوسائل وسيادة العدل والشورى في كافة نظمها، فجميع الأمور العامة تعد من قبيل حفظ الدين. أما حفظ النفس فيكون ذلك بتوفير ضروريات الحياة لها من غذاء وكساء ومسكن وزواج ودابة أو وسيلة مواصلات، ذلك من جانب الوجود، أما من جانب العدم فيكون بحفظها من كل سوء بحماية الإنسان من الاعتداء عليه أو تعريضه للخطر بتوفير الأمن والاطمئنان، كذلك حمايته من الأمراض والأوبئة والجوع.. الخ. أما حفظ العقل فيكون بتوفير جميع السبل للحفاظ على عقل الإنسان حرًا طليقًا أمامه طريقان، الهدى والضلال دون إكراه أو إجبار، وذلك بتوفير التعليم السليم الذي ينمي قدرات الإنسان، ويحافظ على نقاء فطرته، كذلك توفير الإعلام الذي يحترم عقل الإنسان. ومن الجانب الآخر يكون حماية عقل الإنسان من التضليل أو التجهيل أو صناعة الرأي والمعتقد. أما حفظ النسل فيكون بحماية أبنائه من اختلاط الأنساب وتربيتهم تربية سليمة، وتوفير التعليم لهم، وتأمين معيشتهم وراحتهم. أما حفظ المال فيكون بحمايته من السرقة والنهب وحمايته من الربا والحرام، وتسهيل التعامل الاقتصادي في جو من الأمان وتطهير هذا المال عن طريق الزكاة[٢٥٣].

هذه الأمور جميعها تعد من ضروريات الحياة، ومن ثم فإن أي شيء يتعلق بها، ويكون وسيلة لتحقيقها فهو ضروري، لأن ما لا يتم الضروري إلا به فهو ضروري.

٢ ـ التفاعل الإيجابي مع معطيات الواقع وموارده: حيث تكون عملية الإنتاج غير نمطية أو محددة بصورة مطلقة، يجب تكرارها في كافة المجتمعات، وإنما تحدد أساليبها وموادها طبقًا لمعطيات الواقع دون وضع قيود تحصر المجتمع في دائرة قد لا تتناسب مع موارد بيئته «لاختلاف المحيط الحيوي،

---

(٢٥٣) انظر: د. وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص ص ٥٢ ـ ٥٥ (بتصرف).

سواء على المستوى الوطني أو المحلي، مما يجعل من التنميط أداة لسلب القدرات الذاتية لهذه البنى الاجتماعية وإهدارًا لطاقاتها الكامنة. واختلاف البيئة والمناخ والموارد الطبيعية والنسيج الاجتماعي الحضاري، يؤدي إلى اختلاف نمط التكنولوجيا السائد. ومن ثم فإن الاعتراف بالتنوع سوف يؤدي إلى الاستفادة من الإمكانيات الطبيعية والبشرية في كل مجتمع محلي، لتلبية الحاجات الضرورية التي قد تختلف أو تختلف وسائل إشباعها من مجتمع محلي لآخر، وفقًا لاعتبارات البيئة وخصوصية الخبرة التاريخية»[٢٥٤]. وهذا لا ينفي التفاعل بين المجتمعات دون إخلال بقاعدة الاستقلالية، والتنوع طبقًا لمعطيات البيئة، فمثلاً الغذاء والملبس والمسكن ووسائل الحماية تخضع لعوامل بيئية تحكمها الشريعة في أبعادها العامة، حيث تحدد هذه الضروريات بإطار أخلاقي يحدد سماتها وأوصافها.

وهذا القول يستدعي الحديث عن التكنولوجيا الملائمة، ولزومية التفاعل مع وسائل الإنتاج الأصيلة وتطويرها. حيث إن استيراد التكنولوجيا الحديثة محمّل ولا بد بالقيم الثقافية لهذه الوسائل، كما أنه يخضع المجتمع لترتيب أولويات قد لا تكون هي أولوياته، فمثلاً نجد أن التكنولوجيا الحديثة تركز بصورة أساسية على الصناعة على حساب الزراعة[٢٥٥] فهل هذه هي أولويات البلدان غير الأوروبية؟

٣ ـ القصد[٢٥٦] في الإنتاج: يقوم مفهوم الاستخلاف على النظر إلى

---

(٢٥٤) د. حامد الموصلي، مرجع سابق، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٥٥) Sardar, **Science Technology and Development in the Muslim World,** op. pp. 105-122.

(٢٥٦) القصد: استقامة الطريق **﴿وعلى الله قصد السبيل﴾** (النحل: ٩) والقصد العدل وهو الوسط بين طرفين والقصد الاستقامة **﴿واقصد في مَشْيك﴾** (لقمان: ١٩).
ـ ابن منظور، مرجع سابق، ص ص ٣٦٤٢ ـ ٣٦٤٤.
والاقتصاد خلق محمود يتولد من خَلقين عدل وحكمة، فبالعدل يعتدل في المنع والبذل، وبالحكمة يضع كل واحد منها موضعه الذي يليق به. وهو وسط بين طرفين مذمومين **﴿ولا تجعل يَدكَ مغلولةً إلى عُنُقِكَ ولا تَبْسِطْها كلَّ البَسْطِ فتقعُدَ ملومًا مَحسورا﴾** (الإسراء: ٢٩).
ـ ابن قيم الجوزية، **الروح**، جدة: مكتبة المدني، ١٩٨٤، ص ٣١٧. =

مسخرات الكون على أنها مخلوقات تسبح بحمد الله سبحانه، خلقها الله وسخرها لخدمة الإنسان ومساعدته على تحقيق رسالته. وقد حدد الإسلام قواعد الاستفادة من المسخرات، ووضع قيودًا تضبط الكم والكيف، حيث لا يتم إنتاج بقصد الترف أو اللهو، وإنما لا بد أن يكون لحاجة أو ضرورة[٢٥٧] أو تحسين حال، أي لفائدة عائدة على الإنسان والمجتمع، وهذا القول يضعف وزن عامل الندرة كعامل اقتصادي يحدد عملية الإنتاج. فالأمر هنا ليس ندرة، وإنما علاقة منضبطة بين المورد الطبيعي، والإنسان الذي يؤمن أن الموارد ليست نادرة لأن الله سبحانه هو خالقها وخزائنه لا تنفد أبدًا، ومن ثم فلا بد من حسن استخدامها والانتفاع بها وليس اهدارها وتبديدها وهو ما يطلق عليه الاقتصاد أو الاعتدال في الإنتاج.

(ب) **عملية الانتفاع**: وهي الوجه الآخر لعملية الإنتاج، حيث إنه ـ طبقًا لما سبق ـ لا يتم إنتاج إلا بقصد انتفاع، بل إن الانتفاع هو محدد عملية الإنتاج. فترتيب الأولويات من ضروري إلى حاجي إلى تحسيني هو الذي يحدد الانتفاع حتى أن الضروريات والحاجيات السابق تناولها تخضع لضوابط تحدد أبعاد الانتفاع بها:

١ ـ **القصد والبعد عن التبذير**: حيث يرد النهي عن التبذير في جميع أمور حياة الإنسان[٢٥٨]، مؤكدًا عليه في القرآن الكريم ﴿**إنّ المبذّرين كانوا إخوانَ الشياطينِ وكانَ الشيطانُ لربِّه كفورا**﴾[٢٥٩]، ففي الغذاء هناك آداب وسنن، يلتزم المسلم بها، ويطبّقها في حياته. منها عدم الأكل إلا عند الجوع والنهي عن ملء البطن، وعدم ترك فضلات من الطعام، وأكل اللقمة الساقطة، ولعق

= أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **أساس البلاغة**، بيروت: دار التنوير العربي، الطبعة الرابعة ١٩٨٤، ص ٣٦٧.

ـ الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص ٤٠٤.

(٢٥٧) Al Fārūqī, op. cit. pp. 212-217.

(٢٥٨) Ibid, pp. 217-218.

(٢٥٩) سورة الإسراء، الآية: ٢٧.

الأواني والأصابع وعدم تبذير الماء في الوضوء أو الغسل[٢٦٠].

وفي الملبس النهي عن جر الثوب خيلاء، والنهي عن لبس الحرير والديباج[٢٦١]. «فالملبس منه ما هو واجب، وما هو مندوب وما هو حرام، أما الواجب منه فما يستر العورة، والمندوب ما فيه جمال وزينة، والحرام هو الحرير والذهب ولباس الشهرة والاختيال»[٢٦٢].

وفي المسكن الاعتدال في الفراش وعدم كسوة الحائط بالقماش قال ﷺ «فراش للرجل وفراش لامرأته والثالث للضيف والرابع للشيطان»[٢٦٣] كذلك النهي عن استخدام أواني الذهب والفضة[٢٦٤].

وهنا يجب الإشارة إلى أن هذه الأوامر تنصرف إلى الجميع، سواء من يملك ويستطيع ومن هو فقير ولا يستطيع، فالمقدرة المادية ليست محددًا للانتفاع وكميته ونوعيته.

٢ ـ النهي عن تقليد غير المسلمين في ملابسهم وسلوكياتهم: بحيث تظل حاجات الإنسان المسلم ومطالبه نابعة من معطيات بيئته، ولازمة لاستمرار وظيفته، ومن هنا يمكن الحديث عن العديد من السلع غير ذات المضمون أو الموضع في مجتمع مسلم.

وبذلك يتضح أن البعد الاقتصادي كوسيلة من وسائل تحقيق الاستخلاف قام على:

١ ـ توسيع مصادر الإنتاج: وذلك عن طريق توجيه الإنسان إلى المسخرات

---

(٢٦٠) حول الأحاديث النبوية التي أوردها البخاري ومسلم في آداب الطعام أنظر: ـ
ـ انظر فؤاد عبد الباقي، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ص ١٨ ـ ٣٠.
(٢٦١) كذلك حول آداب النبي ﷺ في اللباس انظر: ـ
ـ المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ص ٣١ ـ ٤٥.
(٢٦٢) السيد سابق، **فقه السنة**، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.
(٢٦٣) الإمام النووي، مرجع سابق، الجزء الرابع عشر، ص ٥٩.
(٢٦٤) المرجع السابق، ص ٢٧.

الكونية، ودعوته للتعامل معها، واستخدامها بطريقة مقتصدة، دون إهدار أو استنزاف لها(٢٦٥)، وإنما ضبط تعامله معها بصورة تتناسب مع معدل تجددها الذاتي ودوراتها الطبيعية، مما يلغي مفهوم الندرة في العملية الاقتصادية.

٢ ـ **تضييق منافذ الانتفاع**: وذلك عن طريق ضوابط القصد، وعدم الإسراف والتعامل مع المنافع من أكل وملبس ومسكن وأدوات على أنها «نعمة لا يجوز إهدارها مع تحديد حاجات الإنسان والقضاء على المبالغة في الاستخدام والتلذذ بالأشياء، مما يضعف مفهوم تعدد الحاجات الذي روج له في وسائل الدعاية والإعلان إلى حد جعل الإنسان في خدمة «الاستهلاك» أي أن الاستهلاك أصبح غاية أو نقطة جذب يسعى إليها الإنسان، رغم أنه قد لا يكون محتاجًا إليها»(٢٦٦).

وبذلك يصبح مفهوم الاقتصاد في الإسلام يقوم على موارد متعددة وحاجات محدودة.

٤ ـ التطوعية:

التطوع ما تبرع الإنسان به من ذات نفسه، مما لا يلزمه فرضه، والمطوّعة الذين يتطوعون بالجهاد، ويعني الذي يفعل الشيء تبرعًا من نفسه، واللفظ مستمد من الطاعة لأن التطوّع من تفعل الطاعة(٢٦٧). وهناك من يرى أنه يمكن تحديد التطوع في الأعمال التي تتم بدون مقابل، غير أن هذا ليس أساسيًّا في العمل التطوعي، ذلك أن الإحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع والإرادة الحرة هما أساسي العمل التطوعي(٢٦٨). أما عنصر الأجر فيمكن

(٢٦٥) د. محمد أحمد صقر، مرجع سابق، ص ١١٦.
(٢٦٦) منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص ٦٦.
(٢٦٧) ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٧٢١.
أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، مرجع سابق، ص ٢٨٦.
(٢٦٨) د. عبد المنعم بدر، «اللاتطوعية وأزمة التنمية في العالم العربي الإسلامي»، **المسلم المعاصر**، (بيروت): العدد ٣٤، ربيع الثاني، ١٤٠٣ هـ، ص ص ١٢٢ ـ ١٢٥.
ـ محي الدين عطية، «هل للتطوع مكان على خريطة التنمية»، **الحوار** (النمسا): العدد الثالث، خريف ١٩٨٦، ص ص ١٥٧ ـ ١٦٢.

تحديده بصورة إيجابية، حيث يمكن تعريف العمل التطوعي بأنه كل عمل لم يكلف به الإنسان كفرض عين، وإنما يفعله ابتغاء وجه الله وتطوعًا من نفسه انتظارًا لأجر الآخرة **﴿ولأجرُ الآخرةِ أكبرُ لو كانوا يعلمون﴾**[٢٦٩].

ويعد هذا البعد من أبعاد الوسائل الاقتصادية ذا أثر كبير في إعمار الأرض وتحقيق الاستخلاف، فقد شهد المجتمع الإسلامي، وما زال يشهد حتى اليوم العديد من هذه الأعمال ذات الأثر الحيوي، بل إنها كانت أساس استمرار النظم الإسلامية والمجتمع الإسلامي مثل:

١ ـ **الوقف**: وهو حبس الأصل وتسبيل الثمر[٢٧٠]. وعليه وجدت مؤسسة الفقهاء والعلماء والبيمارستانات (المستشفيات) والأسبلة ومساقي الحيوانات.. وما زالت توجد له صور معاصرة، منها ما ألغي في بداية الستينات في مصر، وكان له أثر واضح على تطور التعليم في الأزهر وتطور دور المؤسسة الأزهرية وموقعها من السلطة السياسية. ومنها ما زال موجودًا وفعّالاً مثل المستوصفات الخيرية المنتشرة في مصر والجمعيات الخيرية.. الخ.

٢ ـ إماطة الأذى عن الطريق.

٣ ـ غرس الأشجار.

٤ ـ بناء المدارس بالجهود الذاتية.

٥ ـ شق الطرق وإصلاحها.

٦ ـ المؤسسات الملحقة بالمساجد، مثل المستوصفات الخيرية والجمعيات الخيرية.

---

(٢٦٩) سورة النحل، الآية: ٤١.
(٢٧٠) السيد سابق، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ص ٣٨٧ ـ ٣٨١.
ابن الصلاح، مرجع سابق، ص ص ١٨٩ ـ ٢١٨.

٧ ـ كافة وجوه الإنفاق في سبيل الله، سواء إنفاق المال السائل أو وسائل الإنتاج[٢٧١].

وإذا كانت هذه هي أبعاد العملية الاقتصادية وعناصرها في مجتمع الاستخلاف فإن هذه العناصر لا تعمل إلا بتوافر شروط معينة، تعد لازمة لبقائها واستمرارها وإتيانها لثمارها وعوائدها، بحيث إذا لم تتحقق هذه الشروط سوف يضعف عائد هذه العناصر، ويبطل مفعولها أو تنعدم آثارها. وتنحصر هذه الشروط في:

١ ـ **الأمن**: بمعنى حصول الأمان في النفوس، لتستقر وتستمر في استعمار الأرض واستغلالها، فقد قرن الله سبحانه وتعالى بين الأمن والإطعام[٢٧٢] ﴿**الذي أطعَمَهم مِن جوعٍ وآمَنَهم مِن خَوف**﴾[٢٧٣]، حيث يعد الأمن مقدمة ضرورية لاستمرار عملية الإنتاج. والأمن في مفهوم الاستخلاف يعد نتاجًا وأثرًا للعدل كقيمة نظامية، يجب أن تسيطر على مجتمع الاستخلاف، والعدل هو الإنصاف والتسوية، والتعديل على نسبة السواء، من غير ميل ولا إعوجاج وقيل: إنه الاستقامة في الحكم على منهاج الشريعة ﴿**فاستَقِمْ كما أمِرْتَ**﴾[٢٧٤]. والإصابة للصواب في القول والفعل، ويقال إن العدل هو «تنفيذ» أوامر الشرع، وإعزاز الدين وأهله، ووضع كل في محله، ويقال: إن العدل هو الأمر بالواجب في الحكم بعد تحقيق المعرفة والعلم[٢٧٥]. فإذا استعمل الملك العدل عمرت البلاد، وأمن العباد، وتحصلت الأموال، وكثر

---

(٢٧١) للمزيد من التفاصيل حول نماذج العمل التطوعي انظر: ـ
عبد الله ناصح علوان، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م، ص ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٧٢) أحمد عبد الله الحضراوي، **الإطعام والأمن ومنهج الدعوة إلى الله**، القاهرة: دار الأنصار، الطبعة الأولى ١٩٧٧ م، ص ٢٤ وما بعدها.

(٢٧٣) سورة قريش، الآية: ٤.

(٢٧٤) سورة هود، الآية: ١١٢.

(٢٧٥) محمد بن محمد بن خليل الأسدي (٨٥٥ هـ)، **التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار**، مخطوطة: دار الكتب المصرية، اجتماع تيمور ٧٧، ص ١٠٥.

الرجال، وانتظمت الأحوال، وخصب الزمان[٢٧٦].

والعدل في هذا المجال ينصرف بصورة أساسية إلى الالتزامات المالية التي تفرضها الدولة على الأفراد، ومقدار الحماية والحصانة التي يتمتعون بها، واللازمة لسير عملية الإنتاج. فكما يقول ابن خلدون: «إن الضرائب والمكوس في الدولة الإسلامية تكون قليلة؛ لأن لها حدودًا شرعية لا يمكن تجاوزها. أما في الدولة العصبية فإن ضرائبها ومكوسها تتدرج في الزيادات لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق حتى تثقل المغارم على الرعايا، وتثبت عليهم كأنها عادة مفروضة، ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال، فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار، لذهاب الأمل في نفوسهم لقلة النفع... فتنقبض كثير من الأيدي، عن الاعتمار.. إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار»[٢٧٧]؛ ولذلك فقد حدد الشرع حقوق الدولة في أموال الناس بصورة قاطعة وترك لولاة الأمور حق فرض وظائف مالية جديدة في حالات معينة محددة بالنوعية[٢٧٨] حتى يضمن العدل ومن ثم الأمن اللازم لاستمرار عمارة الأرض وخلافة الإنسان.

٢ - **البركة**: هي الشرط الثاني الضروري لسير العملية الاقتصادية. وحقيقة هذا المفهوم ترتبط بالنماء والزيادة، ومقدماته اللازمة لتحقيقه هي التقوى **﴿ولو أنّ أهلَ القُرى آمنوا واتقوا لَفَتَحْنا عليهم بركاتٍ مِن السماءِ والأرض﴾**[٢٧٩]، **﴿قال أهبطا منها جميعا بعضُكم لبعضٍ عدوٌّ فإمّا يأتِيَنَّكُم منّي هدًى فمَن اتّبع هدايَ فلا يضِلُّ ولا يشقى * ومن أعرض عن ذكري فإنّ لهُ معيشةً ضَنْكا ونحشُرُه يومَ القيامةِ أعمى﴾**[٢٨٠].

---

(٢٧٦) أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، **التحفة المملوكية في الآداب السلطانية**، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، [ب.ت]، ص ٩١.

(٢٧٧) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص ٧٣٠ - ٧٣١.

- محمد بن محمد بن خليل الأسدي، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٢٧٨) صلاح الدين عبد الحليم سلطان، مرجع سابق، ص ص ٣٣٨ - ٣٤١، ٤٠١ - ٤٣٢.

(٢٧٩) سورة الأعراف، الآية: ٩٦.

(٢٨٠) سورة طه، الآية: ١٢٣، ١٢٤.

فهذا المفهوم يرتبط بالعمليات المعنوية التي تتم في البناء الوجداني للمجتمع، ومدى انتشار قيم التقوى والأعمال الصالحة فيه، والتزامه بالمنهج الرباني في سيره وسلوكه، كما أن مفهوم البركة ينصرف أيضًا إلى الأعمال المادية مثل الزكاة والصدقة، فالزكاة رغم أنها نقصان في الظاهر فهي نماء في حقيقتها وزيادة، كما أن الربا رغم أنه زيادة في الظاهر إلا أنه خسران في الحقيقة، فكما يقول النبي ﷺ «ما نقص مال من صدقة»، لأنه ينمو بالبركة والأجر[٢٨١]، ومن حيث لا يرى الإنسان[٢٨٢]؛ لأن الله سبحانه وتعالى هو الحاكم في الكون المتصرف فيه القادر على أن يحقق الزيادة في الكيف على الرغم من نقصان الكم.

الخلاصة

من خلال هذا الفصل نخلص إلى أن هناك اتساقًا إلى حد كبير بين منطلقات نظريات التنمية السياسية ومسلّماتها ومفاهيمها وغاياتها من ناحية ووسائلها من ناحية أخرى، بصورة لا يمكن معها اعتماد هذه الوسائل لتحقيق غايات غير تلك الغايات التي أكدت عليها نظريات التنمية السياسية.

وهذا الاتساق نتيجة لأن الخبرة الأوروبية ـ وهي مصدر التنظير لنظريات التنمية السياسية ـ هي التي أفرزت وسائلها، ولم تعتمد على النقل أو الاستيراد، حيث إن نمط التطور الأوروبي تم بصورة تلقائية، دون وجود مؤثر خارجي؛ لأنه تم في إطار بيئة دولية وتاريخية معينة[٢٨٣] لم تكن هناك نماذج حضارية قوية تؤثر في العقل الأوروبي أو تغريه بالنقل والمحاكاة والتقليد. ولهذا جاءت الوسائل متسقة مع المسلمات والغايات، بل وليدة لها بصورة طبيعية. وهذا يؤدي إلى نتيجة هامة هي أن محاولة نقل أي وسيلة من وسائل تحقيق التنمية السياسية، سواءً أكانت ثقافية أو تنظيمية، مؤسسية أو اقتصادية أو تكنولوجية سوف يجر معه

---

(٢٨١) القرطبي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ٣٤٣.

(٢٨٢) الإمام النووي، مرجع سابق، الجزء السابع، ص ٤٨.

(٢٨٣) Wiarda, op. cit. p. 131.

المنظومة كاملة من مسلماتها إلى غاياتها. وإلا لن يكون سوى نقل لأشكال وهياكل خاوية غير فعالة، فالمؤسسة الأوروبية سواء سياسية أو اقتصادية أو ثقافية ليست مجرد علاقات تنظيمية وهيكل قانوني ووظائف محددة، وإنما هي قبل ذلك، وأهم من ذلك، قيم ومعايير وأهداف ونظرة معينة للإنسان والكون. كذلك الحال بالنسبة لكثير من الأدوات والآلات فإنها تحمل من القيم والمعايير ما يجعلها لا تؤدي دورها وفعالياتها إلا في إطارها الثقافي والاجتماعي.

وهذا يفرض صعوبة كبيرة على أية محاولة لتحقيق الاستخلاف والعمران البشري إذ لا بد أن توجد وسائلها ومؤسساتها وأدواتها بصورة مستقلة عن نمط التطور الأوروبي وهذا في حدّ ذاته أمر بالغ الصعوبة إذ أن التطور الأوروبي تم في ظل بيئة دولية لا ينافسه فيها أحد، ولا يؤثر على مجتمعه مؤثر خارجي. فكيف الحال في الوضع الدولي المعاصر الذي أصبح يلقي بظلاله على أدق الشؤون الداخلية للدول غير الأوروبية؟ هل لا بد من الانغلاق؟ وهل يمكن الانغلاق؟ وما هي نتيجته؟

وهل نبدأ من حيث بدأت أوروبا؟ وهل جميع الوسائل التي طرحتها الخبرة الأوروبية غير مناسبة؟ وهل نستطيع أن نطور وسائلنا بصورة مستقلة تمامًا؟ وما هو حجم التأثير الدولي على مجتمعاتنا؟ وما هي مساحة التفاعل الحضاري؟ وهل نستطيع النقل بصورة لا تؤثر على إطارنا العقيدي ومسلماتنا وغاياتنا؟ وهل يجوز شرعًا النقل عن غير المسلمين؟

وكيف تصرف الصدر الأول من المسلمين مع الحضارات الأخرى؟ كيف تعاملوا معها؟ هل نقلوا أم ابتكروا؟ وكيف تم النقل وعلى أي أساس؟ وكيف تحدد المساحة الفكرية المشتركة بين البشر؟ وكيف تحدد الوسائل والقيم النابعة من الفطرة الإنسانية؟ وكيف نميز قيم الفطرة عن تلك الملبسة بالعقائد والفلسفات؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة أمر جدير بالبحث والاهتمام لأية محاولة لصياغة منظور إسلامي للاستخلاف والعمران البشري. ذلك أن أكثر المسائل

صعوبة أمام محاولة النهوض الحضاري للأمة الإسلامية هي مسائل الوسائل التنظيمية والمؤسسية والتكنولوجية، إذ أن القيم والمسلمات والغايات والمفاهيم واضحة ومحددة لأنها نابعة من الأنموذج الموحى من القرآن والسنة الصحيحة. أما الوسائل فلأنها تركت للعقل البشري في تفاعله مع فقه الشريعة وفقه الواقع، ولم يطور هذا العقل شيئًا منها في تاريخه الحديث، بل اقتصر على النقل والتقليد، سواء من أوروبا أو من بطون التاريخ. ولذلك فإنها أمر بالغ الصعوبة والخطورة، لا بد من تضافر الجهود العلمية والعملية للوصول إلى وسائل تتسق مع المسلمات والغايات الإسلامية، سواء بتطويع بعض الوسائل الأوروبية التي تقبل التطويع أو بايجاد وسائل إسلامية خالصة.

الخاتمة

الاستخلاف والعمران البشري

منظور إسلامي بديل للتنمية السياسية

تخلص هذه الدراسة إلى التأكيد على ضرورة تضافر الجهود للكشف عن وبلورة منظور إسلامي بديل للتنمية السياسية يعتمد مفهومي الاستخلاف والعمران البشري كأساس ومنطلق له. وتأتي هذه الضرورة من دواع ومبررات عديدة يمكن بلورتها في منطلقات أربعة:

أولاً: دواع نابعة من طبيعة نظريات التنمية السياسية

هناك مجموعة من الملابسات تحيط بنظريات التنمية السياسية تضع العديد من القيود على صلاحيتها للدول غير الأوروبية ناهيك عن لزومية مراجعة صلاحيتها أيضًا للدول الأوروبية وأهمها:

١ ـ إن نظريات التنمية السياسية تمثل في جوهرها رؤية العالم الأوروبي للحركة البشرية المستمدة من خبرته وتجاربه وسياقه التاريخي والتي يريد أن يضفي عليها نوعًا من العمومية والعالمية ويخرجها من إطار الزمان والمكان، على الرغم من كونها مرتبطة في نشأتها ومفاهيمها ومقولاتها الكبرى بالظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي مر بها المجتمع الأوروبي في سياقه التطوري.

٢ ـ إن نظريات التنمية السياسية هي امتداد طبيعي للحقل العلمي

الأوروبي الذي تخصص في دراسة وفهم العالم غير الأوروبي والذي بدأ مع الاستشراق ثم الانثروبولوجيا ثم نظريات التنمية عمومًا. أي أنها تعبر عن وجهة نظر العقل الأوروبي في العالم الآخر بالنسبة له والذي تكتنف نظرته إليه مجموعة من المحاذير العقائدية والعنصرية والمصلحية،. ومن ثم فإن هذه النظريات لا تعبر عن واقع الدول غير الأوروبية بمقدار تعبيرها عن تصور العقل الأوروبي لهذا الواقع الذي قد يختلف كثيرًا مع طبيعته وحقيقته.

٣ ـ تنطلق نظريات التنمية السياسية من اتخاذ نمط التطور الأوروبي مقياسًا معياريًّا للحركة البشرية يجب أن تسير عليه وتقتفي أثره جميع المجتمعات الأخرى على أساس أنه النمط الأمثل والأرقى لحركة المجتمعات. وهذه النظرة يرد عليها العديد من أوجه الضعف وافتقاد المصداقية أهمها[١]:

(أ) التمحور حول الذات واعتبار نمط التطور الأوروبي هو النمط المثالي دون سند أو مبرر تاريخي أو موضوعي. مع إغفال تاريخ المجتمعات البشرية الأخرى وتجاهله تمامًا على الرغم من أنه قد يقدم نماذج للحركة البشرية أكثر فعالية على المستوى الإنساني الأشمل من النمط الأوروبي.

(ب) إغفال البعد التاريخي الذي اكتنف نهضة المجتمع الأوروبي والملابسات التي ساهمت وحفزت التطور الأوروبي، حيث بدأت أوروبا نهضتها في بيئة دولية لا تشهد منافسة ولا تتحكم فيها قوى كبرى غيرها ولا ترتبط مصالحها بمصالح خارجية ولا يرتبط اقتصادها بالاقتصاد العالمي. بل على العكس من ذلك تمامًا فقد نهضت أوروبا في وقت كان العالم أجمع مفتوحًا أمامها، استطاعت استغلاله واستخدامه لدفع عجلة التطور الأوروبي وحل الأزمات الداخلية.

(جـ) إن التطور الأوروبي جاء على حساب المجتمعات المسماة بالمتخلفة اليوم. حيث استنزفت أوروبا طوال أكثر من قرنين مواردها وخبراتها

---

(١) حول نقد نظريات التنمية السياسية من هذه الزاوية راجع: ـ
Wiarda, op. cit. pp. 130-134.

وقضت على أي إمكانية للحركة أو الفعالية بل إنها هدمت الأسس البنيانية لهذه المجتمعات وأحدثت تشويهًا واضحًا في مسارها التاريخي وأنماطها الحياتية.

٤ ـ يغلب على معظم نظريات التنمية السياسية الواحدية في تصور أسباب التخلف أو طرق التنمية ووسائلها، وذلك دون إدراك لطبيعة الظاهرة الاجتماعية وتشابكها وتعقدها. فنجد من هذه النظريات ما يركز على البعد الاقتصادي المرتبط بالتصنيع والتحضر كأساس لتحقيق التنمية ومنها ما يعتمد على عملية التأسيس وبناء المؤسسات ومنها ما يرى في البعد الثقافي وسيلة أساسية فإذا تحققت العلمانية وزالت الثقافة التقليدية سوف تحدث التنمية. كذلك هناك البعد النفسي (السيكولوجي) وهناك بعد الارتباطات الدولية أو مفهوم التبعية... الخ.

وبالنظر إلى هذه الأبعاد يظهر أنها جميعها وسائل أساسية لتحقيق التنمية ولا يمكن إعطاء أي منها الأولوية إلا في ضوء معطيات المجتمع المراد تنميته وتحديثه.

٥ ـ تعتمد نظريات التنمية السياسية في معظمها على مفهومي الخطية والجبرية في التطور السياسي. حيث إن جميع المجتمعات لا بد أن تسلك خطًا واحداً متصاعداً تمثل أوروبا قمته وتأتي بعدها المجتمعات البشرية الأخرى في تسلسل طبقًا لاقترابها أو ابتعادها عن نمط التطور الأوروبي، وذلك مع إغفال تام لإمكانية وجود مسارات للحركة السياسية غير المسار الأوروبي أو اعتبار هذه المسارات المغايرة مراحل أدنى من المسار الأوروبي.

ثانيًا: دواع نابعة من طبيعة المجتمعات غير الأوروبية

تفرض الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات غير الأوروبية مجموعة من الدواعي التي تدفع إلى محاولة إيجاد بديل أو بدائل متعددة للتنمية السياسية بالمفهوم الأوروبي وذلك لعدم ملاءمة أو صلاحية نظريات التنمية السياسية في تحقيق غاياتها في المجتمعات غير الأوروبية وأهم هذه الدواعي:

١ ـ إن نظريات التنمية السياسية تعطي البعد الاقتصادي دورًا مهمًا في تحقيق التنمية عامة والتنمية السياسية بصورة خاصة. وفي سياق تناولها لهـذا البعد تطرح نفس الوسائل التي سلكها المجتمع الأوروبي، على الرغم من عدم صلاحية هذه الوسائل للمجتمعات غير الأوروبية لأكثر من سبب:

(أ) إن تنمية المجتمعات الأوروبية جاءت على حساب المجتمعات غير الأوروبية، ومن ثم فإن هذه الأخيرة فقدت فرصة النمو مرتين إحداهما باستنزاف مواردها وإهدار طاقاتها طوال فترة البغي الأوروبي وحتى الوقت الحاضر عن طريق الشركات عابرة القوميات. وثانيتهما لأنها فقدت إمكانية التوسع على حساب مجتمعات أخرى، ومن ثم فقدت الميزة النسبية التي تمتعت بها أوروبا في تطورها.

(ب) إن الوضع الدولي المعاصر الذي تتحكم فيه القوى الأوروبيـة الكبرى يفرض العديد من القيود على إمكانية تطور المجتمعات غير الأوروبية سواء عن طريق تأثير النموذج القدوة وما يطرحه على الوضع الداخلي لهذه المجتمعات من تمسّك وسعي وراء مظاهر النمو وليس وسائله، أو عن طريق عدم السماح لهذه المجتمعات بالاستقلال سواء السياسي أو الاقتصادي أو عن طريق استمرار استنزاف مواردها وقدراتها بل وعقولها التي لا بد أن يكون المجتمع الأوروبي دائمًا أفضل من مجتمعاتها حتى يستمر نزيفها.

(جـ) تحكّم المؤسسات الاقتصادية الدولية في اقتصاديات الدول غير الأوروبية بصورة تعرقل أي تطور اقتصادي أو سياسي في هذه المجتمعات وتجعل مقاليد أمور هذه المجتمعات في أيدي هذه المؤسسات.

٢ ـ تغفل نظريات التنمية السياسية طبيعة المجتمعات غيـر الأوروبية ومكوناتها الثقافية والمؤسسية ومن ثم فإنها تفترض إمكانية تغيير المجتمع بصورة شاملة ابتداء من أسس ثقافته وأنماط تفكيره وسلوكياته وانتهاء بنظمه ومؤسساته وهذا ما لم تستطع أي تجربة في الدول غير الأوروبية تحقيقه. بل إن نتيجة ذلك وجود قطاعين متجاورين متنافرين قطاع تقليدي وقطاع حديث يجهض كل منهما فعاليات الآخر.

٣ ـ إن تقديم مفهوم اللحاق أو تضييق الفجوة للمجتمعات غير الأوروبية كغاية يجب أن تسعى إليها يعد في حد ذاته صورة أخرى لاستمرار مفهوم التخلف حيث إن اللحاق يفترض إما تحرك اللاحق بسرعة خيالية تتجاوز البعد الزمني الفاصل بينهما أو توقف السابق أو القدوة انتظارًا لوصول المجتمع المتخلّف وهذا أكثر من مستحيل.

٤ ـ إن المجتمعات غير الأوروبية يملك أغلبها ميراثًا تاريخيًّا ونظمًا ومؤسسات وثقافة أصيلة يمكن تطويرها أو إحياؤها أو محاولة تجديدها وتنقيتها بصورة تحقق نهوضها وفعاليتها وفي الوقت نفسه تفاعل هذه المجتمعات مع أنماطها الأصيلة التي تضرب بجذورها في مخزونها الثقافي والنفسي. وهذا قد يعطي نتائج من الفعالية أكثر من محاولة فرض النمط الأوروبي، بالإضافة إلى أنه يعطي نوعًا من التنوع الحيوي في الأنماط السياسية والاجتماعية السائدة في العالم أجمع.

ثالثًا: دواع نابعة من البيئة العالمية

تشهد الساحة العالمية عملية مراجعة فكرية ونظامية على كافة المستويات. حيث هناك اتجاه لإعادة النظر في كثير من المقولات أو النظريات أو النظم وذلك سواء في الشطر الرأسمالي من الفكر الأوروبي أو في الشطر الماركسي[٢]. وهذا مما يجعل الساحة الفكرية العالمية مؤهلة لتفهم أي بديل يطرح بصورة جادة. وذلك لوجود حالة من عدم الثبات أو الرسوخ على النسق الفكري الأوروبي السائد. بالإضافة إلى ما قامت به مدرسة التبعية ـ ولو بصورة جزئية ـ من طرح الكثير من مقولات النظريات الأوروبية في التنمية السياسية للتساؤل والمراجعة.

---

(٢) أنظر على سبيل المثال:

- Wiarda, op. cit. pp. 127 - 145. - Casanova, op. cit. pp. 239 - 247.

ـ ميخائيل غورباتشوف، البيريسترويكا، ترجمة: حمدي عبد الجواد، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص ص ١٣ ـ ٥٣.

ومن ناحية أخرى من الملاحظ أن هناك إعادة اهتمام بالدراسات الإسلامية في مختلف دول العالم خصوصًا بعد الثورة الإسلامية الإيرانية وما قدمته من نموذج يعد في كثير من أبعاده مخالفًا للنمط السائد في نظم العالم غير الأوروبي سواء في بنائه الداخلي ومؤسساته أو في علاقاته الخارجية وسلوكه الدولي.

كل هذه الدواعي تجعل من الساحة الفكرية العالمية ساحة مؤهلة لقبول وتفهم بديل إسلامي للتنمية السياسية.

رابعًا: دواع نابعة من طبيعة الشريعة الإسلامية

تفرض الشريعة الإسلامية - كشريعة سماوية مخاطب بها جميع البشرية - مجموعة من الدواعي تستلزم ضرورة صياغة منظور إسلامي لحركة الإنسان في الكون، بجميع نواحيها وأبعادها سواء السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو التنظيمية... الخ. صياغة إسلامية تستمد أصولها من معطيات الشريعة الإسلامية وتنطلق من أسسها ومسلماتها وتسعى نحو تحقيق مقاصدها، وأهم هذه الدواعي:

١ - إن طبيعة الشريعة الإسلامية، كشريعة موحاة من عند الله سبحانه. وخاتمة لا تأتي بعدها شرائع أخرى، تجعل منها أنموذجًا يصيغ الحياة البشرية ويحدد أبعادها ومساراتها ومقاصدها على اختلاف الزمان والمكان. ذلك أن كونها شريعة موحاة من عند الله سبحانه وتعالى يخرجها عن إطار الزمان والمكان والقصور وكونها شريعة خاتمة مخاطب بها البشر كافة يجعل جميع ما ورد فيها صالحًا لكل إطار زماني أو بيئة اجتماعية. ومطلوب من كل إنسان أن يتبعها ويسير على نهجها ومن ثم فإن صفة العالمية والعمومية والديمومة صفة لصيقة بهذه الشريعة بل إنها إحدى أسسها ومكوناتها.

٢ - إن الشريعة الإسلامية شريعة شاملة لجميع أبعاد حياة الإنسان والمجتمع. تقدم لكل واقعة حكمًا سواء صريحًا تفصيليًا في الأمور الملتصقة بالفطرة الإنسانية والدائمة التي لا تخضع لتأثير الزمان أو المكان أو اختلاف

طبيعة الإنسان أو حكمًا عامًّا يضع المقاصد والقواعد والأسس ويترك للعقل البشري وضع المسالك والتفصيلات والوسائل وذلك في الأمور ذات الطبيعة المتغيرة الخاضعة لتأثير الزمان والمكان.

٣ - يرفض الشرع الإسلامي اتخاذ أي مصدر لتحديد أبعاد حركة الإنسان والمجتمع وضوابطها خلاف ما جاء به القرآن الكريم والسنة الصحيحة وذلك في إطار النهي الدائم عن اتباع غير سبيل الله أو اتباع الآباء والأجداد وتقليدهم أو النقل عن غير المسلمين واتباعهم، أو اتباع الهوى والعقل المنقطع الصلة بالله سبحانه. وذلك في إطار كون الشريعة الإسلامية شاملة لجميع أبعاد الحياة البشرية في جميع دقائقها وتفصيلاتها ابتداء من سلوك الإنسان حتى تنظيم علاقات الدول والمجتمعات الكبرى.

٤ - تنهى الشريعة الإسلامية بصورة قاطعة عن اتباع الذين كفروا أو أهل الكتاب وقد ورد هذا النهي في أكثر من موضع في القرآن والسنة الصحيحة وهذا يفرض عدم تقليدهم أو النقل عنهم أو اتباعهم استجابة للأمر الإلهي.

وفي ضوء هذه الدواعي لا بد من تضافر الجهود لصياغة إطار إسلامي لتجديد المجتمعات الإسلامية وإحيائها وتحقيق نهوضها، وفعالية العملية السياسية فيها. أو بعبارة أخرى تحقيق الفهم الإسلامي لمضمون لفظ السياسة الذي يعني أخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد. والصلاح هنا جميع وجوه الخير من عدالة ومساواة وحرية وفعالية وشهادة على العالمين.

وصياغة هذا الإطار تستلزم بداية طرح مجموعة من التساؤلات لا بد من تضافر الجهود لتقديم إجابة شافية عليها:

أولاً: من نحن؟ وماذا نملك؟ وماذا نأخذ من الآخرين؟ وذلك بإثارة قضية الهوية والتراث وماذا نأخذ منه وماذا ندع وماذا نأخذ من الحضارة الأوروبية وماذا نرفض[٣]؟.

---

(٣) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **بناء علم سياسة إسلامي**، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سلسلة بحوث سياسية رقم ٦، يونيو ١٩٨٨، ص ٢.

ثانيًا: تحديد المسلّمات التي ننطلق منها في الحركة السياسية وذلك بتحديد المفهوم الإسلامي للإنسان، والمجتمع وحركته التاريخية وأبعاد الظاهرة البشرية وعلاقاتها.

ثالثًا: تحديد الغايات أو الأهداف العليا التي نسعى إليها، هل هي نفس الغايات التي تطرحها نظريات التنمية السياسية؟ وأين موضع الآخرة منها؟ وأين مفهوم العبادة لله سبحانه ودوره في الحركة السياسية للمجتمعات؟ وما هي دلالات مفهوم التوحيد أو اليوم الآخر على حركة المجتمع ونمطها وعلاقاتها الداخلية أو الخارجية؟ وأين موضع الحياة الدنيا هل تهمل تمامًا؟ أم أن هناك فهمًا للحياة الطيبة في الدنيا يجب أن يتبلور؟ وما هي أبعاد الحياة الطيبة؟ هل هي الرفاهية أو الوفرة؟ أم أنها نمط آخر؟ وما هي أولويات تحقيقها؟ هل هناك ترتيب لهذه الأولويات؟ أم أنها متروكة للمطالب العامة؟ وأين مفهوم الضروري والحاجي ومقاصد الشريعة العامة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؟ وكيف يمكن صياغة مجتمع يسير وفق هذه المقاصد والمراتب في حركته السياسية والاقتصادية؟ وما هو شكل المجتمع الذي يمكن أن يسير وفق هذه المقاصد؟ ومدى توازنه الداخلي والخارجي؟

رابعًا: ما هي الوسائل التي تعتمدها في تحقيق الاستخلاف والعمران البشري؟ هل هناك تركيز على وسيلة واحدة على أساس أنها الوسيلة الرئيسية؟ أم أن هناك مجموعة من الوسائل تتساوى في الأوزان ويقوم الواقع التاريخي والاجتماعي بترجيح واحدة منها؟ وما هي هذه الوسائل؟ وكيف يمكن صياغتها؟ وهل يصلح أن نستمدها من بطون التاريخ؟ أو ننقلها عن الحضارة الأوروبية؟ أم لا بد أن نصوغ وسائل جديدة نابعة من تفاعل الشريعة مع الواقع؟ وهل يمكن حدوث ذلك؟ وما هو تأثير البعد الدولي على نموذج بهذا الشكل؟ هل يضمن له الاستمرار أم سيجد العراقيل؟

خامسًا: كيف يمكن تطبيق هذا النموذج؟ هل الواقع الإسلامي المعاصر مؤهل لذلك؟ وما هي الإمكانيات المتاحة سواء بشرية أو مادية لتحقيق هذا النموذج في أرض الواقع؟ وكيف يتم تطبيقه؟ هل يتم بصورة تدريجية؟ وما هي

الأولويات؟ أم يتم بصورة جذرية؟ وكيف؟

وأخيرًا إن الإجابة على هذه التساؤلات تمثل جوهر البديل الإسلامي وهيكله ولا يستطيع الباحث الادعاء أنه قد تمكن من الإجابة عليها أو على بعضها وإنما يحتاج ذلك إلى تضافر العديد من الجهود المخلصة المتجردة لله سبحانه التي لا تبتغي إلا وجهه الكريم.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل
والحمد لله رب العالمين.

الأولويات؟ أم يتم بصورة جذرية؟ وكيف؟

وأخيرًا إن الإجابة على هذه التساؤلات تمثل جوهر البديل الإسلامي وهيكله ولا يستطيع الباحث الادعاء أنه قد تمكن من الإجابة عليها أو على بعضها وإنما يحتاج ذلك إلى تضافر العديد من الجهود المخلصة المتجردة لله سبحانه التي لا تبتغي إلا وجهه الكريم.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل
والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

هـ

و

ي

فهرس الأحاديث

فهرس الأحاديث

فهرس عام

ب

ت

ث

ج

ح

غ

ف

ق

ك

ل

م

و

ي

قائمة المراجع

القرآن الكريم

أولاً ـ المراجع العربية:

١ ـ الكتب: ـ

د. إبراهيم العيسوي: **مناهج قياس التنمية**، القاهرة: معهد التخطيط، مذكرة خارجية رقم ١٤٤٦، ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٧م.

إبراهيم خليل أحمد: **الاستشراق والتبشير وصلتها بالامبريالية العاليمة**، القاهرة: مكتبة الوعي العربي، ١٩٧٢.

ابن الجوزي: **تلبيس إبليس**، القاهرة: مكتبة المتنبي، [ب.ت].

ابن بلبان المقدسي: **المقاصد السنية في الاحاديث الالهية**، تحقيق محي الدين مستو، د. محمد السيد الخطراوي. دمشق: بيروت، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة التراث، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

ابن تيمية: **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**: جدة، مكتبة المدني، ١٩٨٠م.

ـــــــ: الحسبة، تحقيق صلاح عزام، القاهرة: دار الشعب، [ب.ت].

ابن الصلاح: **فتاوى ابن الصلاح**، تحقيق، د. عبد المعطى أمين قلعجي، حلب:

دار الوعي؛ القاهرة: مطبعة الحضارة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨١.

ابن قيم الجوزية: **الروح**، جدة: مكتبة المدني، ١٩٨٤م.

ـــــ: **زاد الميعاد في هدى خير العباد**، راجعه: طه عبد الرؤوف، القاهرة. البابي الحلبي، ١٩٧٠ م.

ـــــ: إعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩١٩م.

ابن منظور: **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، [ب.ت].

ابن الأخوة: **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق، د. محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: البابي الحلبي، [ب.ت].

أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، القاهرة: دار التراث العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٦ م.

أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [ب.ت].

ـــــ: **الاعتصام**، الاسكندرية: دار عمر بن الخطاب، [ب.ت].

أبو جعفر بن جرير الطبري: **جامع البيان في تفسير القرآن**، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٣هـ.

أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى [ب.ت].

أبو الحسن حبيب الماوردي بن علي محمد: **الأحكام السلطانية والولايات المدينية**، القاهرة: البابي الحلبي، الطبعة الثالثة ١٩٧٣م.

ـــــ: **التحفة المملوكية في الآداب السلطانية**، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، [ب.ت].

أبو عبد الله محمد القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٥ م.

أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري : **أساس البلاغة**، بيروت: دار التنوير العربي، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

أبو المعالي الجويني : **غيات الأمم في التيات الظلم**، تحقيق ودراسة د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم، الاسكندرية : دار الدعوة، ١٩٧٩.

أبو اليزيد العجمي : **حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم**، مكة المكرمة : سلسلة دعوة الحق، العدد ٢٢، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٣م.

أبو هلال العسكري : **الفروق في اللغة**، ترجمه عن الفارسية د. محمد علوي مقدم، د. إبراهيم الدسوقي شتا، مشهد: أمور فرهنكس أسنان قدسي رضوي، [ب.ت].

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: **كتاب الخراج**، القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة الثانية ١٣٥٢ هـ .

أحمد مصطفى المراغي : **تفسير المراغي**، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٦٩م.

أحمد زكي تفاحة: **حوار بين الفكر الديني والفكر المادي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

د. أحمد خليفة (وآخرون): **الهوية والتراث**، بيروت: دار الكلمة، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

ــــــــ(مشرفا): **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨١.

أحمد سمايلوفتش: **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

د. أحمد شلبي : **موسوعة النظم والحضارة الإسلامية**، (الجزء الأول)، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٢.

أحمد صادق سعد: **في ضوء نمط الانتاج الآسيوي تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي**، بيروت، دار ابن خلدون، الطبعة الأولى ١٩٧٤م.

أحمد عبد الله الخطراوي: **الأطعام والأمن في منهج الدعوة إلى الله**، القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الأولى ١٩٧٧.

د. أحمد ماهر البقري: **الزكاة ودورها في التنمية**، الاسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

د. أحمد النجار: **بنوك ولا فوائد**، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، [ب.ت].

ألبرت أشنيتر: **فلسفة الحضارة**، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣.

الجرجاني: **التعريفات**، القاهرة، البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

ادوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

ادوارد ماركاريان: **نظرية الحضارة**، موسكو، أكاديمية العلوم السوفيتية، ١٩٨٧.

أرنست كاسيرر: **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة: د. إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦١م.

د. أسامة الغزالي حرب: **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**، الكويت، عالم المعرفة، عدد ١١٧، سبتمبر (أيلول) ١٩٨٧م.

أسعد السحمراني: **الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتهما عند الكواكبي والابراهيمي**، بيروت، دار النفائس، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

د. إسماعيل راجي الفاروقي، د. عمر عبد الله نصيف: **العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية**، مكة المكرمة: دار عكاظ للطباعة والنشر، ١٩٨٤ م.

د. إسماعيل صبري عبد الله: **في التنمية العربية**، القاهرة، دار المستقبل العربي ١٩٨٣م.

______: **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م.

______ (وآخرون): **التنمية الاقتصادية العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

اسوالد شبنغلر: **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤.

اشلي مونتاغيو: **البدائية**، ترجمة د. محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، عدد ٥٣، ١٩٨٢م.

الأمم المتحدة: **الاستراتيجية الإنمائية الدولية لعقد الأمم المتحدة الإنمائي الثالث**، القاهرة، دار الشعب، ١٩٨٢م.

الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني بيروت، دار المعرفة، [ب.ت].

______: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

د. السيد الحسيني: **التنمية والتخلف**، القاهرة، مطابع سجل العرب، الطبعة الأولى ١٩٨٠.

السيد سابق: **إسلامنا**، القاهرة، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٩٦١م.

______: **فقه السنة**، القاهرة، مكتبة المسلم، [ب.ت].

د. آلسيد عبد المطلب غانم: **دراسة في التنمية السياسية**، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨١ م.

الصادق المهدي: **الزكاة والنظام المالي الإسلامي**، الخرطوم، منشورات الأمة، مطبعة التمدن المحدود، [ب.ت].

انجلـز: **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، موسكو، دار التقدم، [ب.ت].

اندرو ويبستر: **مدخل لسوسيولوجية التنمية**، ترجمة حمدي حميد يوسف، بغداد، دار

الشؤون الثقافية العامة ١٩٨٦م.

انطونيوس كرم: **العرب أمام تحديات التكنولوجيا**، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٥٦، نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٢ م.

د. أنور عبد الملك: **ريح الشرق**، القاهرة، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

———: **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة: بدر الدين عرودكي، بيروت، دار الآداب، الطبعة الثالثة ١٩٨١م.

اوستن راني: **قنوات السلطة**، ترجمة: موسى جعفر، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

الياس فرح: **في الثقافة والحضارة**، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية ١٩٨٧.

ايمري نف: **المؤرخون وروح الشعر**، ترجمة د. توفيق اسكندر القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦١م.

آية الله الشهيد المطهري: **الهدف السامي للحياةالإنسانية**، الكويت، مكتبة الفقه، الطبعة الأولى ١٠٤٦هـ - ١٩٨٦م.

باقر شريف القرشي: **نظام الحكم والإدارة في الاسلام**، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، الجزء الأول. [ب. ت].

بريان تيرنر: **ماركس ونهاية الاستشراق**، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

بنيامين هيجنز: **التنمية الاقتصادية**، القاهرة، سلسلة اخترنا لك، رقم ١٢١، ١٩٦٢م.

بوتومور: **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة: د. محمد الجوهري وآخرون، القاهرة، دار المعارف ١٩٧٨م.

بول سويزي: **الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة**، ترجمة

عصام الخفاجي، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٤م.

بيتر ورسلي: **العوالم الثلاثة: الثقافة والتنمية العالمية**، ترجمة: صلاح الدين محمد سعد، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الاولى ١٩٨٧م.

بيير باسكالون: **نظرات في هذا الزمان أو تأملات في النمو**، ترجمة: صلاح الدين برمدا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٨٥م.

ج. د. هـ. كول: **المدخل إلى التاريخ الاقتصادي**، القاهرة، سلسلة اخترنا لك، عدد ١٠١، [ب.ت].

جاك جيومان: **الرأسمالية في الميزان**، ترجمة: فوزي عبد الحميد، القاهرة، سلسلة اخترنا لك، رقم ١٢٦، [ب.ت].

جلال الدين السيوطي: **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق الشيخ خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

ـــــــ: **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، [ب.ت].

د. جلال أمين: **تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية**، القاهرة، مطبوعات القاهرة، ١٩٨٣م.

د. جمال محمد أحمد عبده: **دور المنهج الإسلامي في تنمية الموارد البشرية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٩٨٠.

جلال معوض: **النظريات الغربية للتنمية السياسية مع إشارة خاصة إلى المشكلات الثقافية في العملية الإنمائية** «ندوة» الثقافة والتنمية في الوطن العربي، بغداد ٩ ـ ١٠ مايو (أيار) ١٩٨٤م.

جودت سعيد: **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، ب.ن، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.

جورج بالانديبه: **الانثروبولوجيا السياسية**، بيروت، منشورات، معهد الإنماء القومي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

جورج غورفيتش: **دراسات في الطبقات الاجتماعية**، ترجمة أحمد رضا، القاهرة،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م.

جوستاف لوبون: **حضارات الهند**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٤٨.

جيرار لكرك: **الانثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة د. جورج كتوره، بيروت، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

د. حامد ربيع: **نظرية التطور السياسي**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢م.

حسن العناني: **التنمية الذاتية والمسؤولية في الإسلام**، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠م.

د. حسن قبيسي: **رودنسون ونبي الإسلام**، بيروت، دار الطليعة الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

د. حسن الضيقة: **تجربة الكتابة التاريخية الماركسية**: قراءات في أزمة المنهج والنظرية، بيروت، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

د. حسين فهيم: **قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان**، الكويت، عالم المعرفة، عدد ٩٨، فبراير (شباط) ١٩٨٦ م.

د. حسين مؤنس: **الحضارة**، الكويت، عالم المعرفة رقم ١، يناير (كانون الثاني) ١٩٧٨ م.

د. حليم بركات: **المجتمع العربي المعاصر**، بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة ١٩٨٦ م.

حمزد العودي: **التراث الشعبي وعلاقته بالتنيمية في البلاد النامية**، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٠م.

رالف. ل. بيلز، هاري هويجز: **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**، ترجمة د. محمد الجوهري، د. السيد الحسيني، القاهرة، نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٦ م.

رالف لنتون: **الانثروبولوجيا**، ترجمة د. عبد الملك الناشف، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٧.

د. رشدي فكار: **لمحات عن منهجية الحوار: التحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م.

د. رؤوف شلبي: **تاريخ السنة ومصطلح الحديث**، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

د. رضوان السيد: **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

د. رمزي زكي: **المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٤، ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٤م.

ـــــــ: **التاريخ النقدي للتخلف**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١١٨، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٧م.

روجيه غارودي: **حوار الحضارات**، ترجمة عادل العوا، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

زيدان أبو المكارم: **علم العدل الاقتصادي**: الطريق الإلهي لشعوب العالم، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٧٤م.

سعد الدين إبراهيم (وآخرون): **صور المستقبل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

د. سعيد إسماعيل علي: **الفكر التربوي العربي الحديث**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١١٣، مايو (أيار) ١٩٨٧م.

سليمان الخطيب: **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

د. سمير أمين: **التطور اللا متكافىء**: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة: برهان غليون، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م.

سمير عبده: **العرب والتكنولوجيا**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

سيد قطب: **في ظلال القرآن**: القاهرة، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة ١٩٨٣م.

ــــــــ: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، القاهرة، دار الشروق الطبعة السابعة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

د. سيد دسوقي حسن: **مقدمات في البعث الحضاري**، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

د. سيد حسين نصر: **الإسلام**: أهدافه وحقائقه، بيروت، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٤م.

سيمون تشوداك: **النمو المجتمعي**، ترجمة: عبد الحميد الحسن، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٨٠م.

د. سيف الدين عبد الفتاح: **بناء علم سياسة إسلامي**، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، سلسلة بحوث سياسية رقم ٦، يونيو (حزيران) ١٩٨٨ م.

شوقي أحمد دنيا: **الإسلام والتنمية الاقتصادية**، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.

صابر طعيمة: **المعرفة في منهج القرآن الكريم**، بيروت، دار الجيل، [ب.ت].

د. صلاح قنصوه: **الواقع والمثال**، القاهرة، العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م.

د. صموئيل عبود: **خمس مشكلات أساسية لعالم متخلف**، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

ضياء الدين القبانجي: **المذهب السياسي في الإسلام**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

د. طه جابر العلواني: **تقديم وتحقيق كتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار** للشيخ مصطفى الورداني، الرياض، شركة العبيكان للطباعة والنشر، [ب.ت].

عادل حسين: **نحو فكر عربي جديد**: الناصرية والتنمية والديمقراطية، القاهرة، دار

المستقبل العربي، ١٩٨٤.

عادل حسين (وآخرون): **التنمية العربية**: الواقع الراهن والمستقبل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٤.

د. عارف دليلة: **بحث في الاقتصاد السياسي للتخلف والتقدم والنظام الاقتصادي العالمي**، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٧٢ م.

د. عاطف وصفي: **الأنثروبولوجيا الثقافية**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧١.

عباس العقاد: **الإنسان في القرآن**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ م.

د. عبد الباسط حسن: **التنمية الاجتماعية**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧ م.

د. عبد الباسط عبد المعطي: **الوعي التنموي العربي**، القاهرة، دار الموقف العربي، ١٩٨٣ م.

د. عبد الله فهد النفيسي: **عندما يحكم الإسلام**، لندن، طه للنشر، ب.ت.

عبد الحق الشكيري: **التنمية في المنهج الإسلامي**، الدوحة، كتاب الأمة رقم ١٧ رجب ١٤٠٨ هـ.

د. عبد الحميد الغزالي، (إشراف) **التمويل بالمضاربة**، القاهرة، مركز الاقتصاد الإسلامي، المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، ١٩٨٨ م.

د. عبد الحميد إبراهيم: **الوسطية العربية**.. مذهب وتطبيق، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٨١، الجزء الأول.

د. عبد الخالق عبد الله: **التبعية والتبعية السياسية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.

عبد الرحمن بن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨١ م.

د. عبد الحليم عويس: **الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به**، القاهرة، دار الصحوة، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م.

عبد الله ناصح علوان: **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة، دار السلام للطباعة

والنشر، الطبعة الرابعة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

د. عبد الغني عبود: **العقيدة الإسلامية والأيديولوجيات المعاصرة**، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٦ م.

ـــــــ : **الحضارة الإسلامية والحضارة المعاصرة**، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٨١ م.

ـــــــ : **اليوم الآخر والحياة المعاصرة**، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م.

د. عبد العليم عبد الرحمن خضر: **الإنسان والكون في القرآن والعلم**، جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٣ م.

د. عبد القادر هاشم رمزي: **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية**: دراسة مقارنة، الدوحة دار الثقافة، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م.

عبد الكريم الخطيب: **مشيئة الله ومشيئة العباد**، القاهرة، دار الفكر العربي، ب.ت.

د. عبد المجيد النجار: **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس، منشورات مطبعة الجنوب، ١٩٧٩ م.

عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، بيروت، دار القلم، ب.ت.

ـــــــ : **الإنسان والكون في التربية القرآنية**، تونس، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، العدد الثاني، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.

عبد الودود يوسف: **عقيدة اليوم الآخر المحرك الدائم للإنسان المسلم**، الإسكندرية، دار الدعوة، [ب.ت].

د. عثمان أمين: **الجوانية**، أصول عقيدة، وفلسفة ثورة، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٤ م.

عثمان جمعة ضميرية: **التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان**، القاهرة، دار الكلمة الطيبة، ١٩٨٢ م.

د. عدنان محمد وزان: **الاستشراق والمستشرقون**، مكة المكرمة، سلسلة دعو

الحق، عدد ٢٤، ربيع الأول ١٤٠٤ هـ.

د. علي أحمد عبد القادر: **تطور الفكر السياسي: الإغريق الأقدمون**، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الأولى ١٩٧٠ م.

ـــــــ : **مقدمة في النظرية السياسية**، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الثالثة ١٩٨٦ م.

ـــــــ : **في علم السياسة**، مدخل إسلامي عربي، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٧ م.

د. علي شريعتي: **العودة إلى الذات**، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.

ـــــــ : **الإسلام والإنسان**، القاهرة، كتاب المختار، [ب.ت].

د. علي جريشة: **أركان الشرعية الإسلامية، حدودها وآثارها**، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٧٩ م.

د. علي حسن الخربوطلي: **المستشرقون والتاريخ الإسلامي**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨ م.

علي الكوراني: **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي**، بيروت، مكتب الإعلام الإسلامي، محرم ١٤٠٦ هـ.

علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي: **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.

د. عماد الدين خليل: **حول إعادة تشكيل العقل المسلم**، الدوحة، كتاب الأمة رقم ٤ رمضان ١٤٠٣ هـ.

ـــــــ : **ملامح الانقلاب في خلافة عمر بن عبد العزيز**، بيروت الدار العلمية، ١٩٧٠ م.

ـــــــ : **في النقد الإسلامي المعاصر**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٩٨٤ م.

ـــــــ : **مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م.

د. عيسى عبده: أحمد إسماعيل يحيى، **حقيقة الإنسان**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١ م.

د. فاروق أحمد دسوقي: **محاضرات في العقيدة الإسلامية**، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٣ م.

ـــــــ : **نظرات في القرآن الكريم حول الإنسان**، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٣ م.

د. فاروق يوسف أحمد: **القوة السياسية**، القاهرة، مكتبة عين شمس، الطبعة الثانية ١٩٨٥ م.

فاضل رسول: **هكذا تكلم علي شريعتي**، بيروت، دار الكلمة، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م.

د. فتحي الدريني: **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٩٨٢ م.

فخر الدين الرازي: **تفسير الفخر الرازي**، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م.

فرانسو هيثمان: **السيطرة على المستقبل**، ترجمة: كمال خوري، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١ م.

فرانسيس مورلابيه وجوزيف كولينز: **صناعة الجوع** «خرافة الندرة» ترجمة: أحمد حسان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٦٤، أبريل (نيسان) ١٩٨٣ م.

فريد هرش: **القيود الاجتماعية للنمو الاقتصادي**، ترجمة: رفيق جبور، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢ م.

د. فؤاد مرسي: **التخلّف والتنمية**: دراسة في التطور الاقتصادي، القاهرة، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٢.

د. فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ م.

د. فوزي رضوان العربي: **المدخل في الأنثروبولوجيا التطبيقية**، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ م.

د. قباري إسماعيل: **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٦٨ م.

د. قيس هادي أحمد: **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠ م.

كافين رايلي: **الغرب والعالم**، ترجمة: د. عبد الوهاب الميسري، د. هدى عبد السميع، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العددان ٩٠، يونيو (حزيران) ١٩٨٥، ٩٧ يناير (كانون الثاني) ١٩٨٦ م.

كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ م.

كلايد كلوكهون: **الإنسان في المرآة**: علاقة الأنثروبولوجيا بالحياة المعاصرة، ترجمة: شاكر مصطفى سليم، بغداد، المكتبة الأهلية، ١٩٦٤ م.

كليم صديقي: **التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر**، ترجمة ظفر الإسلام خان، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٥.

د. كمال التابعي: **الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م.

د. كمال المنوفي: **أصول النظم السياسية المقارنة**، الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.

ـــــــ: **نظريات النظم السياسية**، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م.

لوسي مير: **مقدمة إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة: د. شاكر مصطفى، بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٣ م.

لويس ممفورد: **أسطورة الآله، بنتاغون القوة**، ترجمة: إحسان حفني، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢.

لينين: **الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية**، ترجمة: إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، [ب. ت].

مالك بن نبي: **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٥ م.

ـــــــ: **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩ م.

ـــــــ: **المسلم في عالم الاقتصاد**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٢ م.

ـــــــ: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١ م.

ـــــــ: **مشكلة الثقافة**، طرابلس لبنان، ندوة مالك بن نبي، ١٩٧٩ م.

ماركس، أنجلز: **في الاستعمار**، موسكو، دار التقدم، ١٩٧١ م.

مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، القاهرة، ب. ن، الطبعة الثالثة ١٩٦٥.

محسن خليل: **في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي**، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية ١٩٨٦ م.

د. محسن عبد الحميد: **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، الدوحة، كتاب الأمة، عدد ٦، جمادى الآخرة ١٤٠٤ هـ.

ميخائيل غورباتشوف: **البيريسترويكا**، ترجمة: حمدي عبد الجواد، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٨ م.

د. مريم أحمد مصطفى: **قضايا التنظير للتنمية في العالم الثالث**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ م.

د. معن زيادة: **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٥، يوليو (تموز) ١٩٨٧ م.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي: **إسلامية المعرفة**، واشنطون، ١٩٨٦ م.

محمد باقر الصدر: **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السادسة عشرة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م.

ـــــــ : **النبوة الخاتمة**، بيروت، دار المنتظر، الطبعة الثالثة ١٩٨٥ م.

ـــــــ : **المدرسة القرآنية**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة ١٩٨١ م.

محمد حسين فضل الله: **من وحي القرآن**، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.

ـــــــ : **صراع الإسلام ضد الاستكبار العالمي**، بيروت، لجنة مسجد الإمام الرضا، الطبعة الثانية ١٩٨٦ م.

د. محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣ م.

د. محمد مصطفى شلبي: **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٣ م.

ـــــــ : **أحكام الوصايا والأوقاف**، القاهرة، مطبعة دار التأليف، الطبعة الثالثة ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٧ م.

د. محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة، المكتب المصري الحديث، الطبعة السادسة ١٩٨٣ م.

د. محمد كمال الدين إمام: **أصول الحسبة في الإسلام**، دراسة تأصيلية مقارنة، القاهرة، دار الهداية، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.

محمد فؤاد عبد الباقي: **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، القاهرة، دار الحديث، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦ م.

محمد عبد السلام الجفائري: **مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي**، ليبيا، طرابلس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤ م.

د. محمد عمر شابرا: **نحو نظام نقدي عادل**، ترجمة: سيد محمد سكر، واشنطون،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة العربية الأولى ١٩٨٧ م.

د. محمد نعيم ياسين: **الإيمان، أركانه، حقيقته، نواقصه**، [ب. ن]، [ب. ت].

محمد البشير الإبراهيمي: **عيون البصائر**، الجزائر، الشركة الجزائرية للتوزيع والنشر، [ب. ت].

محمد الطاهر بن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ م.

د. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، بيروت، دار التنوير، الطبعة الرابعة ١٩٨٥ م.

محمد عزت الطهطاوي: **التبشير والإستشراق**، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٧ م.

د. محمد أحمد خلف الله: **الأسس القرآنية للتقدم**، القاهرة، كتاب الأهالي، العدد الثاني، يونيو (حزيران) ١٩٨٤ م.

د. محمد نصر مهنا: **النظرية السياسية والعالم الثالث**، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٧ م.

د. محمد علي محمد: **أصول الاجتماع السياسي: التغيير والتنمية السياسية**، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦ م.

محمد بن علي بن محمد الشوكاني: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، القاهرة، البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧ م.

محمد المبارك: **نحو وعي إسلامي جديد**، القاهرة، دار الفكر للطباعة والنشر، [ب. ت].

محمد مهدي شمس الدين: **العلمانية**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

محمد بجاوي: **من أجل نظام إقتصادي دولي جديد**، ترجمة د. جمال مرسي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠ م.

د. محمد فتحي عثمان: **دولة الفكر التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة**، القاهرة، مكتبة وهبة، [ب.ت].

محمد رشيد رضا: **تفسير المنار**، تفسير القرآن الحكيم، **القاهرة**، مطبعة المنار، الطبعة الأولى ١٣٤٦هـ.

محمد أسد: **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة د. عمر فروخ، القاهرة، دار الاعتصام، [ب.ت].

د. محمد السيد سعيد: **الشركات عابرة القومية**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٠٧ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٦ م.

د. محمد الجوهري: **علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ م.

ـــــــ: **مقدمة في علم اجتماع التنمية**، القاهرة، مطابع سجل العرب، الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م.

ـــــــ: **الأنثروبولوجيا، أسس نظرية وتطبيقات عملية**، القاهر، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب ٣٣، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

د. محمد حسين دكروب: **الأنثروبولوجيا**: الذاكرة والمعاش، ،بيروت، سلسلة الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، رقم ٢ الطبعة الأولى ١٩٨٤ م.

د. محمد عبده محجوب: **الأنثروبولوجيا السياسية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ م.

ـــــــ: **مقدمات في الأنثروبولوجيا**، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ م.

د. محمد توفيق صادق: **التنمية في دول مجلس التعاون الخليجي**، الكويت سلسلة عالم المعرفة رقم ١٠٣، يوليو (تموز) ١٩٨٦ م.

د. محمد الصادق عفيفي: **المجتمع الإسلامي وأصول الحكم**، القاهرة، دار الاعتصام الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م.

د. محمد فاروق البنهان: **نظام الحكم في الإسلام**، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٤.

محمد أبو زهرة: **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، ١٩٨١ م.

محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت، مركز الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.

محمد بن عبد الوهاب: **كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**، الرياض، مطبعة المدينة، [ب.ت].

محمد رشاد خليل: **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره**، القاهرة، دار المنار، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م.

د. محمود حمدي زقزوق: **الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، الدوحة، سلسلة كتاب الأمة، عدد ٥، صفر الخير ١٤٠٤ م.

محمود محمد شاكر: **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، القاهرة، كتاب الهلال، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٧ م.

د. محمود عبد المولى: **العالم الثالث ونمو التخلف**، تونس، ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م.

د. محمود سفر: **التنمية قضية**، جدة، تهامة، الطبعة الأولى ١٩٨٢ م.

د. محمود محمد بابلي: **السوق الإسلامية المشتركة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٧٥ م.

د. محمود الكردي: **التخلف ومشكلات المجتمع المصري**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٧٩ م.

محي الدين بن شرف النووي: **صحيح مسلم بشرح النووي**، القاهرة، المطبعة المصرية، [ب.ت].

د. مصطفى حلمي: **مناهج البحث في العلوم الإسلامية**، القاهرة، مكتبة الزهراء،

الطبعة الأولى ١٩٨٤ م.

د. مصطفى الخالدي، د. عمر فروخ: **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨٣ م.

د. مصطفى كامل السيد: **محاضرات عن الدولة**، القاهرة، بروفيشنال للإعلام والنشر، ١٩٨٥ م.

ـــــــ : **قضايا في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث**، القاهرة، بروفيشنال للإعلام والنشر، ١٩٨٦ م.

د. مصطفى السباعي: **اشتراكية الإسلام**، القاهرة، سلسلة اخترنا لك، رقم ١٠٨، [ب.ت].

مقداد يالجن: **الإتجاه الأخلاقي في الإسلام**، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٩٨٣ م.

د. منى عبد المنعم أبو الفضل: **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**، (ندوة) قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، الخرطوم، ١٥-٢٢ يناير (كانون الثاني) ١٩٨٧ م.

د. منى عبد المنعم أبو الفضل: **الأمة القطب**، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، [ب.ت].

منير شفيق: **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت، دار الكلمة للنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م.

ـــــــ : **الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر**، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٧ م.

ـــــــ : **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.

منير الله ويردى: دور التكنولوجيا السياسية في **تخلف الدول**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧ م.

مليوفان ديلاس: **الطبقة الجديدة**، [ب.ن،ب.ت.]

ناصر الدين البيضاوي: **تفسير البيضاوي**، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٤٧ م.

نجيب العقيقي: **المستشرقون**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨٠ م.

«ندوة»: **اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج ١٩٨٧ م.

«ندوة»: **الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد** «البعد الاجتماعي» تونس: دار سراس للنشر، ١٩٨٢ م.

«ندوة»: **المفاهيم الحديثة للإنماء في لبنان**، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٦٦ م.

«ندوة»: **استراتيجية التنمية في مصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨ م.

«ندوة»: **تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث**، القاهرة: العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥ م.

«ندوة»: **الرأي العام**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٠ م.

«ندوة»: **النظام الاقتصادي في الإسلام وأبعاده في المجتمع المعاصر**، تونس، وزارة الشؤون الثقافية، ١٩٧٧ م.

«ندوة»: **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥ م.

«ندوة»: **التنمية المستقلة في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.

«ندوة»: **القومية العربية والإسلام**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٢ م.

«ندوة»: **النظم الإسلامية**، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧ م.

«ندوة»: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧ م.

«ندوة»: **تحليل السياسيات العامة**، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة ١١ ـ ١٣ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٧ م.

«ندوة»: **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي**، الكويت، ٧ ـ ١٢ إبريل (نيسان) ١٩٧٤ م.

«ندوة»: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م.

نيكولاس پولانتزاس: **نظرية الدولة**، ميشيل كيلو، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م.

هاملتون جب: **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: د. إحسان عباس وآخرون، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤ م.

هربرت أ. شيللر: **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة: عبد السلام رضوان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٠٦، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٦ م.

د. هشام جعيط: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة: د. المنجي الصيادي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م.

ـــــــ : **أوروبا والإسلام**، ترجمة طلال عتريس، بيروت، دار الحقيقة، الطبعة الأولى ١٩٨١ م.

هشام شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، بيروت، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨٤ م.

هيجل: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، بيروت، دار التنوير، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ م.

د. وجدي محمود حسين: **السبق الحضاري للفكر الإسلامي**، القاهرة، المؤتمر العلمي السنوي الثالث لنقابة التجاريين، ٩ ـ ١٢ أبريل (نيسان) ١٩٨٣ م.

د. وهبة الزحيلي: **نظرية الظروف الشرعية: مقارنة مع القانون الوضعي**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م.

د. يوسف القرضاوي: **الوقت في حياة المسلم**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٤ م.

يوري أوفتشينيكوف: **العام ٢٠٠٠: المعضلات العالمية ومستقبل البشرية**، موسكو، أكاديمية العلوم السوفيتية، ١٩٨٧ م.

٢ ـ الدوريات: ـ

د. أحمد أبو زيد: الاستشراق والمستشرقون، **عالم الفكر** الكويت: عدد خاص بعنوان دراسات إسلامية ١٩٨٤ م.

أحمد بن بله: البترول والبترودولارات: النعمة والنقمة، **الحوار**، النمسا: العدد ٧ صيف ١٩٨٧ م.

د. إسماعيل راجي الفاروقي: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، **المسلم المعاصر**، بيروت، العدد ٢٠ محرم ١٤٠٠ هـ.

د. إسماعيل عبد الرحمن: الفكر الاقتصادي والتفكير التكنولوجي، **العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد الثالث، السنة العاشرة ١٩٨٢ م.

د. إسماعيل محمد هاشم: التوازن والأولوية في تخطيط التنمية الاقتصادية، **مصر المعاصرة**، القاهرة، العدد ٣٣٨ أكتوبر (تشرين الأول)، ١٩٦٩ م.

الافتتاحية: **مجلة الوحدة**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، عدد ٤ يناير (كانون الثاني) ١٩٨٥ م.

د. السيد أحمد محمد فرج: عَلماني وعَلمانية، تأصيل معجمي، **الحوار**، النمسا، العدد ٢ صيف ١٩٨٦ م.

ــــــ: المستقبلات العربية البديلة، دورية يصدرها **منتدى العالم الثالث**، القاهرة،

عدد ٢ سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ م.

د. أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، **الفكر العربي**، بيروت، العدد ٣١ مارس (آذار) ١٩٨٣ م.

أنطون المقدسي: التحديث والتغريب في مواجهة الغزو الثقافي، **الوحدة**، **الرباط**، العدد ٣ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٤ م.

الياس مرقص: التاريخ والتقدم، **الوحدة**، الرباط، العدد ٢٣/٢٢ يوليو (تموز) ١٩٨٦ م.

بلانادي لافاي: نقد البعثة الفرنسية للجزائر في أربعينات القرن الماضي، **الفكر العربي**، بيروت، العدد ٣٢، يوليو (تموز) ١٩٨٣ م.

جاك بينيه: التحضر وملامحه في المدينة الإفريقية، ترجمة: عبد الحميد سليم، فيوجين: **مصباح الفكر**، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، العدد ٣٦ أبريل (نيسان) ١٩٧٧ م.

د. جابر الحديني: أزمة العلوم الإنسانية، **الفكر العربي**، بيروت، العددان ٣٧، ٣٨ مارس (آذار)، يونيو (حزيران) ١٩٨٣ م.

د. جعفر شيخ إدريس: التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية، **المسلم المعاصر**، بيروت، العدد ١٢، ذو الحجة ١٣٩٧ هـ.

جميل طراد: الغزو الثقافي الأمريكي لأوروبا والعالم الثالث، **الوحدة**، الرباط، العدد ٣ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٤ م.

د. جلال أمين: تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، **مصر المعاصرة**، القاهرة، عدد ٣٦٦ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٦ م.

جورج بالنديه: بناء الأنثروبولوجية السياسية، ترجمة: غسان زيادة، **الفكر العربي**، بيروت، العددان ٣٧، ٣٨، مارس (آذار) - يونيو (حزيران) ١٩٨٣ م.

د. حامد السايح: معالم على طريق التنمية في السبعينات، **مصر المعاصرة**، القاهرة، العدد ٣٤١ يوليو (تموز) ١٩٧٠.

د. حامد الموصلي: تكنولوجيا ملائمة، **الحوار**، النمساء العدد السابع، خريف ١٩٨٧ م.

حسين غانم: نحو نموذج إسلامي للنمو الاقتصادي، **أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، جدة، العدد الأول صيف ١٩٨٤ م.

دونالد مالكوم رايد: جامعة القاهرة والمستشرقون، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، **الثقافة العالمية**، الكويت، العدد ٣٨ يناير (كانون الثاني) ١٩٨٨ م.

راشد الغنوشي: في المبادىء الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي، **الحوار**، النمسا، العدد الرابع، شتاء ١٩٨٦ م.

د. رضوان السيد: ثقافة الاستشراق ومصائر علاقات الشرق بالغرب، **الفكر العربي**، بيروت، العدد ٣١ مارس (آذار) ١٩٨٨ م.

ــــــ: مشكلات البحث الاجتماعي العربي، **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٣٧، ٣٨ يوليو (تموز)، أغسطس (آب) ١٩٨٣ م.

د. رمزي زكي: الأزمة الراهنة في الفكر التنموي، **العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد الثاني، السنة الثامنة، يوليو (تموز) ١٩٨٠ م.

ــــــ: ملاحظات حول استراتيجية التنمية في البلدان المتخلفة، **فكر للدراسات والأبحاث**، القاهرة، العدد العاشر، يناير (كانون الثاني) ١٩٨٦ م.

رينات ماينتز: البيروقراطيات العامة وتنفيذ السياسة، ترجمة: إبراهيم البرلسي، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، اليونسكو، العدد ٤١، السنة الحادية عشرة، أكتوبر (تشرين الأول) ـ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٠ م.

سعود المولى: مناقشة الاستشراق السوفياتي، **الحوار**، النمسا، العدد الرابع، شتاء ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧.

سلمان خلف: قراءة نقدية للأنماط واستخدامها في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط، **العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد الرابع، المجلد ١٣ شتاء ١٩٨٥ م.

د. شكري نجار: الأسلوب الأنثروبولوجي لدراسة المجتمع، **الفكر العربي**، بيروت،

العددان ٣٧، ٣٨ مارس (اذار)، يونيو (حزيران) ١٩٨٣ م.

عادل عبد المهدي: دولة الاستبداد الشرقي: دولة الغرب في الشرق، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، العددان ١٤، ١٥ أغسطس (آب)، سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ م.

د. عبد المنعم بدر: اللاتطوعية وأزمة التنمية في العالم العربي الإسلامي، **المسلم المعاصر**، بيروت، العدد ٣٤ ربيع الثاني ١٤٠٣ هـ.

د. علي الجرباوي: نقد المفهوم الغربي للتحديث، **العلوم الاجتماعية**، الكويت، المجلد الرابع عشر، العدد الرابع، شتاء ١٩٨٦ م.

د. علي الدين هلال: نحو إطار نظري لتحليل عملية التنمية السياسية في الوطن العربي، **قضايا عربية**، السنة الثامنة، العدد الأول يناير (كانون الثاني) ١٩٨١ م.

ــــــ: في مفهوم التنمية، السياسة الدولية، **القاهرة**، العدد ٦٨ أبريل (نيسان) ١٩٨٢ م.

فايز بكتاش: مفهوم التخلف السياسي والعالم الثالث، **العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد ٣، المجلد الثالث خريف ١٩٨٥ م.

فريد ريجز: المعاني المتغيرة لمصطلح البيروقراطية، ترجمة: إبراهيم البرلسي، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** اليونسكو، العدد ٤١، السنة الحادية عشر، أكتوبر (تشرين الأول) ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٠ م.

د. فؤاد إسحق الخوري: نشأة الأنثروبولوجيا وتطورها، **الفكر العربي**، بيروت، العددان ٣٧، ٣٨ مارس (آذار)، يونيو (حزيران) ١٩٨٣.

د. فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج، **فكر للدراسات والأبحاث**، القاهرة، العدد ١٠، ١٩٨٦ م.

د. فوزي منصور: العلاقات الاقتصادية الدولية للبلدان العربية في ارتباطها بالتحول الاشتراكي والتنمية الاقتصادية، **مصر المعاصرة**، القاهرة، العدد ٣٣٥ يناير (كانون الثاني) ١٩٦٩ م.

كارل دويتش: مدخل نظرية الإنسان كأساس للبحث المقارن، ترجمة: د. السيد حنفي عوض، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، اليونسكو، عدد ٦٢.

محي الدين عطية: حول الفلسفة والدين والعلمانية في المجتمع العربي المعاصر، **الحوار**، النمسا، عدد ٢ صيف ١٩٨٦ م.

ـــــــ : هل للتطوع مكان على خريطة التنمية، **الحوار**، النمسا، العدد الثالث، خريف ١٩٨٦.

مطاع صفدي: السلطة تحت أسمائها الضائعة، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، العدد ٣٣، ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٤، يناير (كانون الأول) ١٩٨٥ م.

محمد المبارك: المصادر الأصلية للمعرفة في الإسلام: العقل والوحي، **المسلم المعاصر**، بيروت، العدد ١٣ ربيع الأول ١٣٩٨ هـ.

د. محمد البهي: المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام، **الفكر العربي**، بيروت، العدد ٣٢، يونيو (حزيران) ١٩٨٣ م.

د. محمد شوقي الفنجري: نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي، **مصر المعاصرة**، القاهرة، العدد ٣٦٧ يناير (كانون الثاني) ١٩٧٧ م.

د. محمد محمود ربيع: منهج ابن خلدون في علم العمران، **مصر المعاصرة**، القاهرة، العدد ٣٤٧، أبريل (نيسان) ١٩٧٠ م.

د. محمد عمارة: إشكالات التغير الاجتماعي، **الحوار**، النمسا، العدد ٤ شتاء ٨٦/ ١٩٨٧.

محمد مهدي شمس الدين: المسلمون والإسلام: الجهاد في القرآن الكريم، **الحوار**، النمسا، العدد الرابع، السنة الأولى، شتاء ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧ م.

محمد زنيبر: نحو اكتشاف جديد للثقافة الإسلامية: **الإسلام اليوم**، الرباط، العدد ٣ أبريل (نيسان) ١٩٨٥ م.

د. محمود أبو السعود: الاستثمار الإسلامي في العصر الراهن، **المسلم المعاصر**، بيروت، العدد ٢٨ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨١ م.

د. محمود الذاودي: بعض أوجه التشابه والاختلاف بين التفكير العربي الخلدوني والتفكير الغربي الاجتماعي، **الفكر العربي**، بيروت، العددان ٣٧، ٣٨، مارس (آذار)، يونيو (حزيران) ١٩٨٣ م.

د. نادية الشيشيني: نقل التكنولوجيا والتبعية التكنولوجية في الدول النامية، **العلوم الاجتماعية، الكويت**، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع، ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٣ م.

هاجيمي أيتو، ريوجيرو أيشيدا: تقويم التكنولوجيا وارتباطه بالسياسة التكنولوجية العامة، أسعد حليم، **العلم والمجتمع**، اليونسكو، العدد ٣٢، نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٧٨ م.

٣ ـ المصادر غير المنشورة: ـ

أماني محمد قنديل: **صنع السياسات العامة في مصر مع تطبيق على السياسة الاقتصادية ١٩٧٤ ـ ١٩٨١ م**، رسالة دكتوراه غير منشورة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٥ م.

أميرة عبد اللطيف مشهور: **دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي** رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٦ م.

د. حامد ربيع: **نظرية التحليل السياسي**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، [ب. ت].

ـــــــ: **نظرية القيم السياسية**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية**: نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٧ م.

ـــــــ: **الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الفهم الاستشراقي والإدراك الذاتي**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٢ م.

صلاح الدين عبد الحليم سلطان: **سلطة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية في فرض**

وظائف مالية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة ١٩٨٧ م.

د. عبد الحميد أبو سليمان: **أزمة العقل المسلم**، بحث غير منشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ١٩٨٧ م.

عبد الغفار رشاد: **دور النخبة في التنمية السياسية**: دراسة نظرية مع محاولة للتطبيق على الدول النامية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٨ م.

ـــــــ: **التقليدية والحداثة في الخبرة السياسية اليابانية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١ م.

عبد العزيز صقر: **نظرية الجهاد في الإسلام**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣ م.

عيسى صالح: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧٧ م.

علي جمعة محمد: **دراسة وتحقيق بيان المختصر لأبي الثناء شمس الدين بن عبد الرحمن الأصبهاني**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٨٨ م.

د. علي الدين هلال: **محاضرات في التنمية السياسية**، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٤ م.

محمد حسن عبد المجيد: **التنمية والتكامل القومي في السودان (١٩٥٦ ـ ١٩٨٠)** رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢ م.

محمد بن محمد بن خليل الأسدي: **التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار**، مخطوط دار الكتب المصرية، اجتماع تيمور ٧٧.

مصطفى هاشم: **الوقف في الشريعة الإسلامية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية

الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٩٧٧ م.

د. منى أبو الفضل: **مقدمة في أصول المنظور الحضاري**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٢ - ١٩٨٣ م.

ـــــــ : **التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية**، محاضرات لطلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ١٩٨٣ - ١٩٨٤ م.

وفاء سعد الشربيني: **أثر نمط التنمية التابعة على خصائص النظام السياسي في الدول النامية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٦ م.

ثانياً: المراجع الإنكليزية

١ - الكتب

Abdel-Kader, Ali A., ed. **Contemporary Dimensions of Political Theory.** Cairo: Shulinary, 1975.

Abul-Fadl, Mona. **Alternative Perspectives: Introducing Islam from Within**. Virginia: Center for International Program, 1985.

Almond, Gabriel, A. and Bingham Powell. **Comparative Politics.** Boston: Toronto, Brown and Company, 1978.

Apter, David E. **Political Change**. London: Frank Cass and Co. Ltd., 1973.

Arendt, Hannah. **The Human Condition.** Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

Binder, Leonard et al. **Crises and Sequences in Political Development.** New Jersey: Princeton University Press, 1971.

Bloch, Maurice. **Marxism and Anthropology: The History of Relationships.** Oxford: Clarendon Press, 1987.

Brankensha, David, and Marion Pearsall. **The Anthropology of Development in Sub-Saharan Africa.** Kentucky: University of Kentucky, The Society for Applied Anthropology, Monograph no. 10, 1969.

Brandt, Willy, ed. **North-South: A Program for Survival: The Report of the Independent Commission on International Development Issues.** Boston: MIT Press, 1982.

Brown, J.A.C. **The Psychology of Industry.** London: Pengiun Books, 1973.

Cardoso, Fernando Henrique and Enzo Faletto. **Dependency and Development in Latin America**. Translated by Majority Mattingly Uriquidi. Los Angeles: University of California Press, 1979.

Chilcote, Ronald H. **Theories of Development and Underdevelopment.** London· Westview Press, 1984.

______ . **Theories of Comparative Politics.** Boulder, Colorado: Westview Press, 1981.

______ ., ed. **Dependency and Marxism.** Boulder, Colorado: Westview Press, 1982.

Clark, John Maurice. **Economic Institutions and Human Welfare.** New York: Knopf, 1957.

Dahl, Robert A. and Charles E. Lindblom. **Politics, Economics and Welfare.** New York: Harper and Row, 1953.

Deradt, Emanuel and Williams, Gavin, eds., **Sociology of Development.** London: Publications, 1974.

Dodd, G. H. **Political Development.** London: Macmillan, 1972.

Esposito, John L., ed. **Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change.** New York: Syracuse University Press, 1980.

Al Fārūqī, Ismā'īl Rājī. **Tawhid: Its Implication for Thought and Life.** Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982.

Fedoseyev P. and T. Timofeyev, eds. **Social Problems of Man's Environment: Where We Live and Work.** Moscow: Progress Publishers, 1981.

Hagen, Everett E. **On the Theory of Social Change.** London: Tavistock Publications, 1962.

Hoogvelt, Ankie M.M. **The Sociology of Developing Societies.** London; Macmillan, 1978.

Husaini, S. Waqar Ahmed. **Islamic Environmental Systems Engineering.** London: Macmıllan, 1984.

Huntington, Samuel, P. **Political Order in the Changing Society.** New Haven: Yale University Press, 1968.

Inozemtsev, N.N., ed. **Global Problems of Our Age.** Moscow: Progress Publishers, 1984.

Jennings, Jesse D. and Haebel Eadamson. **Readings in Anthropology.** New York: McGraw-Hill, 1955.

Johnson, Janet and Richard Joslyn. **Political Science Research Methods.** Washington: Congressional Quarterly, 1986.

Kautsky, John H., ed. **Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism.** New York: John Wiley and Sons, 1962.

Kebschull, Harvey G., ed. **Politics in Transitional Societies.** New York: Appleton-Century, 1968.

Klochkovsky, L.L., ed. **The Economics of the Countries of Latin America.** Moscow: Progress Publishers, 1984.

Kuhl, Atrol, ed. **The State and Development in the Third World.** Princeton: Princeton University Press, 1986.

Krishna, Daya. **Political Development: Critical Prespectives.** London: Oxford University Press, 1979.

Lapalombara, Joseph., ed. **Bureaucracy and Political Development.** New Jersey: Princeton University Press, 1963.

Lerner, D. **The Passing of Traditional Society.** New York: The Free Press of Glencoe, 1969.

Linton, Ralph. **The Study of Man: An Introduction.** New York and London: D. Appleton-Century Company, 1963.

Manners, Robert A. and David Kaplan , eds. **Theory in Anthropology.** Chicago: Aldine Publishing Company, 1968.

Marx, Karl and Friedrich Engels. **The German Ideology.** Moscow: Progress Publishers, 1968.

Mead, Margaret. **Anthropology: A Human Science.** New York: Van Nostrand, 1969.

Miklos, Jack C. **Iranian Revolution and Modernization.** Washington: National Defense University Press, 1983.

Murphy, Robert F. **An Overture to Social Anthroplogy.** New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1979.

Myrdal, G. **Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations.** New York: Random House, 1968.

Nash, Manning. **Unfinished Agenda: The Dynamics of Modernization in Developing Nations.** London: Westview Press, 1984.

O'Donnelle, Guillermo. **Modernization and Bureaucratic Authoritarianism in Latin America.** Berkeley: University of California Press, 1973.

Packenham, Robert A. **Liberal America and the Third World.** New Jersey: Princeton University Press, 1973.

Parsons, Talcott. **Structure of Social Action.** New York: the Free Press, 1937.

Pritchard, Sir Edward Evans. **A History of Anthropology.** New York: Basic Books, Inc., n.d.

Pye, Lucian W. **Aspects of Political Development.** Boston: Little, Brown & Company, 1966.

______ , ed. **Communication and Political Development.** (New Jersey: Princeton University Press, 1972.

______ and Sidney Verba, eds. **Political Culture and Political Development.** New Jersey: Princeton University Press, 1972.

Raxborough, Jan. **Theories of Underdevelopment.** London: Macmillan Press, 1979.

Riggs, Fred W. **Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society.** Boston: Houghton Mifflin, 1969.

Rostow, W.W. **Politics and the Stage of Growth.** Cambridge: The University Press, 1971.

______ . **The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto.** London: Cambridge University Press, 1961.

Sardar, Ziauddin. **Science, Technology and Development in the Muslim World.** London: Croom-Helm, 1977.

______ . **Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come.** London: Mansell, 1985.

______ . **The Future of Muslim Civilization.** London: Croom-Helm, 1979.

Shari'ati, Ali. **On the Sociology of Islam.** Translated from Persian by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.

Strevrianes, L.S. **Global Rift: The Third World Comes of Age**. New York: William Morrow, 1981.

Stockwell, Edward G. and Karen A. Laidlow. **Third World Development Problems and Prospects.** Chicago: Nelson-Hall, 1981.

Tax, Sul, ed. **Anthropology Today: A Selection**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962.

Taylor, John G. **From Modernization to Mode of Production.** London: Macmillan, 1979.

Varma, Baidya Nath. **The Sociology and Politics of Development:** A Theoretical Study. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Vidich and Glassman, eds. **Conflict and Control. Challenge to Legitimacy of Modern Government.** London and Beverly Hills: Sage Publication, 1979.

Wahba, Mourad, ed. **Youth, Violence, Religion: Secularization and Desecularization.** Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1983.

Wessman, James W. **Anthropology and Marxism.** Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1981.

Wiarda, Howard, ed. **New Direction in Comparative Politics.** Boulder and London: Westview Press, 1985.

Yermoshkin, A. and N. Grachev. **A New Information Order or Psychological Warfare.** Moscow: Progress Publishers, 1984.

٢ - الدوريـــات

Alvi, Hamza. **The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh.** *New Left Review,* no. 74, (July-August 1972).

Benard, Cheyl and Zalmay Khalizad. **Secularization, Industrialization and Khomeini's Islamic Republic.** *Political Science Quarterly,* vol. 14, no. 2, (Summer 1979).

٣ - مصادر غير منشورة

Hasan, Khwaja Arif. **Research Methodology of Anthropology and Its Relevance in the Study of Islamic Thought**. Seminar on Research Methodology and Islamic Thought. Washington: IIIT, October 25-27, 1985.

Ma'ruf, A. Muhammad. **Research Methodology in Anthropology and Islamic Thought.** Seminar on Research Methodology and Islamic Thought, Washington: IIIT, October 25-27, 1985.

٤ - دوائر المعارف:

Sills, David L., ed. **International Encyclopaedia of the Social Sciences.** London: The Macmillan Company and the Free Press, 1968.

The New Encyclopaedia Britannica, 15th Edition. Chicago: Hemingway **Benton Publishers,** 1983.

صــدر عــن دار القــارئ العـــربى
فـــى نفـــس الســلسـلة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيَّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميَّة والفكريَّة المتخصّصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميَّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف انحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH



هذا الكتاب

يقدم منهجًا رائدًا لتناول الأدبيات المطروحة في مجال التنمية عامة، والتنمية السياسية خاصة، ويقدم فهمًا وتحليلاً للأسباب التي أدت إلى إخفاق النظريات والنماذج الغربية في التنمية السياسية، ويطرح محاولة للكشف عن نظرة إسلامية نابعة من الأصول المنزلة، تضع إطارًا للحركة السياسية التي تحقق الاستخلاف والعمران.

كما يعتبر الكتاب تاريخًا وتحليلاً للتراث الإنساني من خارج أرضية الغرب، إسهامًا في بناء مدرسة فكرية تعيد علوم الأمة - الاجتماعية والإنسانية - إلى حظيرة الإسلام.

يتناول الكتاب في فصله التمهيدي رؤيته النقدية للكتابات العربية في التنمية، ويضع إطارًا تحليليًا بديلاً لدراسة التنمية السياسية يعبر عن المنظور الحضاري الإسلامي.

ثم يتعرض للمصادر الفكرية وراء نظريات التنمية السياسية فيفرد لها في الفصل الأول مباحث ثلاثة عن الاستشراق والانثروبولوجيا ونظريات النمو المجتمعي.

وينتقل في الفصل الثاني الى ربط مفهوم الاستخلاف في الأرض بالتنمية السياسية، مستعرضًا المسلمات والمفاهيم والغايات.

ويخصص الفصل الثالث للوسائل الثقافية والمؤسسية والاقتصادية والتكنولوجية في دراسة مقارنة بين نظريات التنمية السياسية ومفهوم الاستخلاف. مختتمًا بتقديم البديل الإسلامي للتنمية السياسية: الاستخلاف والعمران البشري.

واستكمالاً للمنهج والمضمون، وثّق الباحث كتابه بفهارس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وقائمة المراجع.

